VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM
VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI VÙNG NAM BỘ

NAM BỘ DÂN TỘC và TÔN GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM
VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI VÙNG NAM BỘ

TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU DÂN TỘC HỌC & TÔN GIÁO

NAM BỘ
DÂN TỘC & TÔN GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 2005

Lời nói đầu

Nam Bộ là vùng đất cuối cùng của Tổ quốc. Từ hơn ba trăm năm qua,vùng đất mới này đã đón nhận nhiều cộng đồng cư dân đến sinh sống, trong đó chiếm đa số là người Việt, người Khmer, người Hoa và người Chăm. Địa bàn cộng cư này cũng đã tạo nên mối quan hệ, giao lưu văn hoá trên nhiều lĩnh vực, đặc biệt là vấn đề dân tộc và tôn giáo. Nhiều năm qua, khá nhiều công trình nghiên cứu khoa học đã đề cập đến từng cộng đồng sinh sống trên vùng đất Nam Bộ, đã nêu lên tính chất đặc thù và đa dạng của vùng đất này.

Nhân kỷ niệm 30 năm thành lập Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh, nay là Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ, và kỷ niệm 15 năm thành lập Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc học và Tôn giáo,chúng tôi tập hợp một số công trình nghiên cứu tiêu biểu về vấn đề dân tộc và tôn giáo tại vùng đất này của các nhà dân tộc học trong và ngoài Trung tâm, có quan tâm đến Nam Bộ. Ngoài ra, tập sách cũng giới thiệu một số bài viết về vấn đề

dân tộc thuộc các tỉnh ở miền Trung và Tây Nguyên, đề cập đến những vấn đề có tính khoa học và thực tiễn đang đặt ra tại đây.

Cuốn sách "Nam Bộ, Dân tộc & Tôn giáo" được hoàn thành với sự hỗ trợ tích cực của Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ, của Nhà xuất bản Khoa học Xã hội. Nhân dịp sách ra mắt bạn đọc, chúng tôi xin chân thành cảm tạ. Rất mong nhận được ý kiến đóng góp từ độc giả.

TP. Hồ Chí Minh, ngày 15 tháng 8 năm 2005
Thay mặt các tác giả

TS. Trần Hồng Liên
PGĐ phụ trách TTNC Dân tộc học & Tôn giáo
Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ

Mười lăm năm nghiên cứu dân tộc học và tôn giáo

TS. Trần Hồng Liên[1]

Do tính chất đặc thù của vùng đất cũng như tầm quan trọng của việc nghiên cứu đa ngành, từ những năm 90, Viện Khoa học Xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh đã thành lập Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc học và Tôn giáo (TTNCDTH&TG). Kết hợp hai ngành khoa học trong một trung tâm nghiên cứu, điều đó đòi hỏi việc nghiên cứu vấn đề dân tộc cũng như vấn đề tôn giáo ở địa bàn Nam Bộ cần được đặt trong một tầm nhìn bao quát và tiếp cận nghiên cứu liên ngành.

Kế thừa những thành quả từ hơn 10 năm trước đây của Ban Dân tộc học, cũng như những thành tựu nghiên cứu bước đầu của Ban Tôn giáo thuộc Viện, hướng nghiên cứu của TTNCDTH&TG không chỉ là sự tiếp nối đơn thuần những phương pháp cũng như

[1] Phó giám đốc phụ trách Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc học và Tôn giáo, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

những kinh nghiệm đã có từ trước, mà quan trọng hơn, trong những thập niên gần đây nhất, ngay từ khi được thành lập, các nhà nghiên cứu thuộc Trung tâm đã xác định rõ hơn hướng tiếp cận nghiên cứu của ngành dưới góc độ tìm hiểu đặc trưng các tộc người cư trú trên vùng đất Nam Bộ, có kết hợp trong bối cảnh của tình hình tôn giáo trên địa bàn dưới cái nhìn của nhà dân tộc học.

Chính từ những xác định có tính nguyên tắc trên, nhiều công trình nghiên cứu đã dần được xác lập theo định hướng ấy. Từ những bài báo, bài nghiên cứu nhỏ đăng tải trên các tạp chí của từng nhà nghiên cứu, đến những công trình đòi hỏi sự hợp tác nghiên cứu của tập thể trung tâm để giải quyết những vấn đề khoa học mang tính vĩ mô như các đề tài khoa học cấp Viện, cấp Bộ, cấp Nhà nước... cũng đều được triển khai theo hướng tiếp cận nghiên cứu đó.

Các công trình khoa học còn mang ý nghĩa thực tiễn cao từ những kết quả điều tra nghiên cứu tại các điểm cụ thể. Việc thực hiện *phương pháp nghiên cứu trường hợp (case study)* đã được ứng dụng vào việc nghiên cứu người Việt, Hoa, Chăm và Khmer trên địa bàn một tỉnh miền Tây Nam Bộ, tìm hiểu những nét đặc thù của các dân tộc sống cộng cư trên địa bàn đa dân tộc tiêu biểu ở đồng bằng sông Cửu Long.

I. Những thành tựu khoa học

Trong 15 năm đã có sự chuyển hướng rõ nét về chất trong nghiên cứu dân tộc học. Nhiều luận án phó tiến sĩ đã được thực hiện và hoàn thành, mở đầu là luận án của Nguyễn Tuấn Triết với đề tài: *Góp phần nghiên cứu lịch sử phát triển xã hội người Raglai* (1990)[2]; *Những biến đổi kinh tế- xã hội của các dân tộc Êđê, Mnông tỉnh Daklak (1945-1990)* của Nguyễn Văn Diệu (1992)[3] ; *Nhà ở, trang phục, ăn uống của các dân tộc vùng đồng bằng sông Cửu Long* của Phan Thị Yến Tuyết (1993)[4]; *Động thái dân số, tộc người của các dân tộc ít người ở Nam Bộ Việt Nam* của Đinh Văn Liên *(1994)* [5]; *Nhà ở và sinh hoạt trong nhà của người Êđê* của Nguyễn Thị Hoà *(1996)*[6]...

Một thành tựu trong hướng nghiên cứu dân tộc học trên địa bàn phía Nam trong giai đoạn này là đã

---

[2] **Nguyễn Tuấn Triết**: *Góp phần nghiên cứu lịch sử phát triển xã hội người Raglai*. Luận án Phó Tiến sĩ. 1990. Viện Khoa học Xã hội.

[3] **Nguyễn Văn Diệu**: Những biến đổi kinh tế - xã hội của các dân tộc ÊĐê, Mnông tỉnh Daklak 1945-1990. Luận án Phó tiến sĩ. 1992. Viện Khoa học Xã hội.

[4] **Phan thị Yến Tuyết**: *Văn hoá vật chất của các dân tộc ở đồng bằng sông Cửu Long*. Luận án Phó tiến sĩ. 1993.

[5] **Đinh Văn Liên**: *Động thái dân số, tộc người của các dân tộc ít người ở Nam Bộ Việt Nam*. Luận án Phó tiến sĩ. 1994.

[6] **Nguyễn Thị Hoà**: *Nhà ở và sinh hoạt trong nhà của người Êđê*. Luận án phó tiến sĩ. 1996.

mở rộng hướng *nghiên cứu dân tộc Kinh* và cũng đã kết hợp được *tiếp cận nghiên cứu đa ngành*. Luận án phó tiến sĩ đầu tiên được thực hiện theo hướng dân tộc học - tôn giáo, đó là *Đạo Phật trong cộng đồng người Việt ở Nam Bộ Việt Nam từ thế kỷ XVII đến 1975* của Trần Hồng Liên *(1993)*[7]... Những thành quả trong việc chuyển hướng địa bàn nghiên cứu và hướng tiếp cận nghiên cứu dân tộc học trong giai đoạn này đã đưa con số phó tiến sĩ dân tộc học trong Viện lên cao nhất trong số các phó tiến sĩ ở các trung tâm (8 người).

Cũng cần thấy rằng, chính trong giai đoạn này, do có sự tách rời Ban Khoa học lịch sử (trước đó gồm có Ban Khảo cổ học, Sử học và Dân tộc học) thành những trung tâm riêng biệt, mà Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo đã dần khẳng định vị thế riêng của mình và tăng cường sức đóng góp cho chuyên ngành nhiều hơn. Việc hình thành trung tâm mới với tên gọi *Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc học và Tôn giáo* đã cho thấy sự khẳng định đúng đắn vị thế và tầm quan trọng của mối quan hệ giữa hai vấn đề dân tộc và tôn giáo trên địa bàn Nam Bộ. Từ đó, trong hướng nghiên cứu mới, trung tâm không tách rời hai nhiệm vụ trọng điểm này. Nhiều công trình khoa học đã được xuất

---

[7] **Trần Hồng Liên:** *Đạo Phật trong cộng đồng người Việt ở Nam Bộ Việt Nam (từ thế kỷ XVII đến 1975)*. Luận án Phó tiến sĩ.. 1993.

bản, đề cập đến nhiều địa bàn nghiên cứu khác nhau và nhiều đề tài khác nhau, được phân tích trong mối quan hệ chặt chẽ của hai vấn đề trên.

Khá nhiều bài viết dạng tham luận khoa học, bài đăng tạp chí, công trình nghiên cứu cấp Viện, cấp Bộ và cấp Nhà nước đã tiến hành đi sâu tìm hiểu về vấn đề dân tộc Khmer và Hoa , đặc biệt là đề tài cấp Nhà nước KX 04-12: *Luận cứ khoa học cho việc xác định chính sách đối với cộng đồng người Khmer và người Hoa ở Việt Nam (1994)*[8] ...

Đặc biệt, trong những năm 1997-1999 hai cuộc tọa đàm về ***Người Việt ở Nam Bộ*** đã được tổ chức. Bước đầu, một số những đặc trưng trong hình thái cư trú, trong quá trình khai phá và phát triển vùng đất mới, trong hoạt động kinh tế, sinh hoạt văn hoá, đặc biệt là các đạo giáo riêng có ở đồng bằng sông Cửu Long như Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Phật giáo Hoà Hảo... cũng đã được tiếp cận dưới nhiều góc độ khác nhau. Từ đó có thể góp phần nêu lên những đặc trưng tộc người Việt. Đó cũng là một trong những suy nghĩ và hướng tiếp cận nghiên cứu của Trung tâm Dân tộc học ở những thập niên 90 để có thể hiểu rõ hơn về các dân tộc ít người đang sống cộng cư, có nhiều mối quan hệ giao lưu văn hóa với

[8] **Phan Xuân Biên** chủ nhiệm đề tài.

cộng đồng tộc người Việt. Gần đây, một số bài viết về *Đặc trưng của người Việt ở Nam Bộ*[9] hay *Người Việt ở Nam Bộ trong giai đoạn công nghiệp hoá và hiện đại hoá (2002)*[10] đã được công bố trên các tạp chí chuyên ngành.

Trong chiều hướng nghiên cứu vấn đề dân tộc không tách rời với vấn đề tôn giáo, nhiều bài viết nghiên cứu về các mảng đề tài này đã được lần lượt công bố trên các sách, tạp chí chuyên ngành hoặc trong các công trình khoa học cấp Bộ, cấp Nhà nước... hoặc phục vụ trực tiếp cho Sở Khoa học Công nghệ và Môi trường của các tỉnh, như nghiên cứu *Những vấn đề dân tộc, tôn giáo ở miền Nam* (1994)[11]; *Người Stiêng với đạo Tin Lành trong tỉnh Bình Phước (1996)*[12] *Tôn giáo ở Bình Dương - Thực trạng và giải pháp (2002)*[13].

---

[9] **Phan An-Nguyễn Thị Nhung**: Người Việt ở Nam Bộ - Một đề tài cần nghiên cứu. Tạp chí Khoa học Xã hội số 3-2002.

[10] **Phan An-Nguyễn Thị Nhung**: *Con người Nam Bộ trước và trong thời kỳ công nghiệp hóa-hiện đại hóa.* Tập chí Khoa học Xã hội số 6-2002.

[11] **Phan An** *(chủ biên) Những vấn đề Dân tộc, tôn giáo ở miền Nam. Nxb. TP.Hồ Chí Minh, 1994.*

[12] **Trần Hồng Liên**. *Người Stiêng với đạo Tin Lành tỉnh Bình Phước.* Sở Khoa học Công nghệ & Môi trường tỉnh Bình Phước. 1996.

[13] Đề tài hợp tác với Ban Tôn giáo Chính quyền tỉnh Bình Dương. 2002-2003.

Hướng tiếp cận nghiên cứu không tách rời *nghiên cứu cơ bản* và *nghiên cứu ứng dụng*. Khi nghiên cứu từng khu vực cư trú theo vùng văn hoá, các nhà dân tộc học cũng kết hợp tìm hiểu từng dân tộc. Vì vậy, trong suốt chiều dài lịch sử phát triển các tộc người, khá nhiều bài viết đều đi sâu tìm hiểu những biến đổi về kinh tế, văn hoá, xã hội của từng tộc người, như *Tây Nguyên vị trí và sự phát triển xã hội đầu năm 2000* (1984)[14]; *Những biến đổi kinh tế- xã hội của các dân tộc Ê Đê - Mnông tỉnh Daklak* (1992)[15]; *Những biến đổi kinh tế- xã hội của vùng miền núi của tỉnh Sông Bé (1998)*[16]; *Nhạc khí dân tộc Jrai và Bahnar (1998)*[17]; *Văn hóa truyền thống các dân tộc Kontum (2003)*[18]...

Để đẩy mạnh việc nghiên cứu lập lại, tiếp nối công trình các "*Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*"[19], một công trình đi sâu tìm hiểu các biến đổi về kinh tế, văn

---

[14] **Mạc Đường**. Tây Nguyên vị trí và sự phát triển xã hội đầu năm 2000. Tham luận hội thảo Tây Nguyên lần thứ 1.

[15] **Nguyễn Văn Diệu**. Luận án phó tiến sĩ.

[16] Chương trình hợp tác giữa Ban Dân vận Tỉnh ủy Bình Phước với Trung tâm Dân tộc học và Tôn giáo. 1998.

[17] **Đào Huy Quyền**. *Nhạc khí dân tộc Jrai và Bahnar*. Nxb Trẻ 1998.

[18] **Đào Huy Quyền- Ngô Bình**. *Văn hoá truyền thống các dân tộc Kontum*. Nxb Khoa học Xã hội. 2003.

[19] **Mạc Đường** (chủ biên) *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hóa Thông tin Lâm Đồng, 1983.

hóa, xã hội của "*Người Cơ Ho tỉnh Lâm Đồng*" (2002)[20] hoặc tìm hiểu kỹ hơn về thiên nhiên, môi trường của địa bàn Tây Nguyên qua chương trình "*Nghiên cứu những yếu tố kinh tế - xã hội tác động đến việc bảo tồn tài nguyên thiên nhiên của các cộng đồng dân cư ở khu vực vườn quốc gia Cát Tiên" (2002)*[21].

Xét theo địa bàn phân bố các dân tộc, mỗi giai đoạn đều có dấu chân của các nhà dân tộc học thuộc Viện, dù số cán bộ còn khá mỏng (11 người). Đồng thời triển khai khu vực Tây Nguyên và Đông Nam Bộ, các nhà dân tộc học cũng tiến hành khảo sát ở đồng bằng sông Cửu Long và thành phố Hồ Chí Minh. Do vậy, cho đến những năm 90, từng bước số cán bộ dân tộc học đã hình thành được những *nhóm nghiên cứu theo vùng, theo dân tộc* và *theo chuyên đề*. Đây là một thành công bước đầu trong nổ lực vừa nghiên cứu vừa đào tạo. Khá nhiều công trình chuyên sâu vào từng lĩnh vực như khảo sát về văn hoá vật chất của người Việt (nhà cửa, ăn uống...) hoặc tìm hiểu chuyên sâu về đề tài tín ngưỡng, tôn giáo như: T*ôn giáo của người Chăm ở Ninh Thuận*[22]; hay *Tín ngưỡng dân gian ở*

---

[20] **Phan Ngọc Chiến** (chủ biên) *Người Cơ Ho ở Lâm Đồng* - sắp in.

[21] **Tôn Tú Anh** (chủ nhiệm đề tài). Chương trình nghiên cứu Việt Nam-Hà Lan 2000-2002.

[22] **Phan Văn Dốp**. *Tôn giáo của người Chăm ở Việt Nam*. Luận án Phó tiến sĩ. 1993.

thành phố Hồ Chí Minh - Thực trạng và giải pháp (2002)[23]; luận án tiến sĩ *"Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận và Bình Thuận" (2003)*[24] .

Nhằm cung cấp thêm những thông tin và cứ liệu mới để góp phần đề ra chính sách phù hợp trong tình hình có nghị quyết 7 về tôn giáo và dân tộc, một công trình nghiên cứu cấp Bộ về: *"Những vấn đề cấp bách của Phật giáo Hoà Hảo ở đồng bằng sông Cửu Long"* (2002)[25] đã được triển khai trong thời gian ngắn. Một số nhà dân tộc học thuộc Trung tâm cũng được mời tham gia góp ý cho các vấn đề tìm hiểu chuyên sâu về *Tịnh Độ cư sĩ Phật hội Việt Nam*[26], về *Người Khmer ở Tây Nam Bộ*[27]...

Thành phố Hồ Chí Minh là địa bàn quan trọng, vừa là nơi có khá nhiều dân tộc thiểu số sinh sống, lại vừa có ảnh hưởng lớn đối với vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo... nên trong hơn 15 năm qua số lượng bài viết, công trình khoa học cấp Viện, cấp Bộ và cấp Nhà nước đều đã tham gia thực hiện việc nghiên cứu trên địa bàn

---

[23] **Võ Thanh Bằng** (chủ nhiệm). Sở Khoa học Công nghệ & Môi trường thành phố Hồ Chí Minh, 2002.

[24] **Vương Hoàng Trù**: Tín ngưỡng dân gian của người Chăm ở Ninh Thuận. Luận án Tiến sĩ Lịch sử.

[25] **Trần Hồng Liên** chủ nhiệm đề tài cấp Bộ 2002.

[26] Hội thảo khoa học về Tịnh độ cư sĩ Phật hội Việt Nam tổ chức tại thành phố Hồ Chí Minh tháng 5-2003. Viện Nghiên cứu Tôn giáo chủ trì.

[27] ***Nguyễn Văn Diệu*** Chủ nhiệm đề tài cấp Bộ 2002.

này. Việc khảo sát lại *Hiện trạng tôn giáo ở thành phố Hồ Chí Minh*[28] và nêu ra một số giải pháp, những vấn đề cấp bách cần giải quyết đã được một số nhà dân tộc học thuộc Trung tâm tham gia hợp tác với Viện Nghiên cứu Tôn giáo. Công trình biên soạn *Địa chí văn hoá Thành phố Hồ Chí Minh*[29]; *Địa chí huyện Bình Chánh*[30]; *Địa chí văn hoá quận 5*[31], *Địa chí quận Gò Vấp*[32]; *Địa chí quận* 8 [33]... đều do các thành viên trong Trung tâm chủ biên hoặc hợp tác nghiên cứu.

Gần đây, trong hướng đề tài nghiên cứu vừa áp dụng *nghiên cứu cơ bản* với *nghiên cứu ứng dụng*, vừa tìm hiểu vấn đề dân tộc và tôn giáo trên một địa bàn cụ thể, đồng thời áp dụng nhiều phương pháp nghiên cứu định tính và định lượng để triển khai, hầu tìm ra sự biến đổi của tôn giáo trong các dân tộc sống cộng cư trên cùng một địa bàn... là thành quả của một công trình được xuất bản vào năm 2000: *Vấn đề dân tộc và tôn*

---

[28] Đề tài cấp Nhà nước do **GS.TS Đỗ Quang Hưng** chủ nhiệm đề tài.

[29] **Trần Văn Giàu, Trần Bạch Đằng**... (chủ biên) Tập 1, 2, 3, 4 . Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.

[30] **Ủy ban Nhân dân huyện Bình Chánh và Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc & Tôn giáo** hợp tác, bản thảo.

[31] **Ủy ban Nhân dân quận 5 và Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc & Tôn giáo** hợp tác. 2000.

[32] **Ủy ban Nhân dân quận Gò Vấp và Viện Khoa học Xã hội** hợp tác.

[33] **Ủy ban Nhân dân quận 8 và Viện Khoa học Xã hội** hợp tác.

giáo ở Sóc Trăng[34] . Một công trình tìm hiểu sâu hơn về địa bàn Sóc Trăng và các dân tộc trong tỉnh: *Nghiên cứu cộng đồng đa tộc người xã Vĩnh Hải (2001)*[35] . Theo hướng tiếp cận này, tập thể các nhà nghiên cứu Dân tộc học cũng đi sâu vào việc tìm hiểu *Cộng đồng ngư dân Việt ở Nam Bộ*[36] qua khảo sát 2 điểm ở miền Đông và miền Tây Nam Bộ (2002).

Nghiên cứu người Khmer cũng được các thành viên trong trung tâm hợp tác với các chuyên gia Nhật Bản để tìm hiểu sâu hơn về *Văn hoá của người Khmer Nam Bộ* (2002). Gần đây, trong tình hình trên thế giới có nhiều vấn đề xung đột dân tộc, để việc nghiên cứu ứng dụng có hiệu quả hơn, các nhà dân tộc học cũng kết hợp tham gia nhiều đề tài cấp bách cấp Nhà nước và cấp Bộ như tìm hiểu *Những vấn đề cấp bách của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long; Về nhà nước Dega*[37]... Đề tài đã được nghiệm thu năm 2002. Nhằm góp phần xoá đói giảm nghèo, nâng cao mức sống, tạo

---

[34] **TS. Trần Hồng Liên** (chủ biên). Vấn đề dân tộc và Tôn giáo ở Sóc Trăng. Nxb. Khoa học Xã hội. 2000.

[35] **TS. Võ Công Nguyện** (chủ nhiệm đề tài) dưới sự tài trợ của Toyota Foundation. 2001.

[36] **TS. Trần Hồng Liên** (chủ biên): *Cộng đồng ngư dân Việt ở Nam Bộ. (Nghiên cứu trường hợp xã Phước Tỉnh-huyện Long Đất-Bà Rịa Vũng Tàu và xã Vàm Láng - huyện Gò Công Đông - Tiền Giang).* Nxb. Khoa học Xã hội. 2003.

[37] **TS. Nguyễn Văn Diệu** chủ nhiệm đề tài cấp Bộ. 2002.

điều kiện cho người Khmer có được ruộng đất canh tác... các nhà Dân tộc học thuộc trung tâm cũng đã đẩy mạnh nghiên cứu, góp phần cung cấp những cứ liệu thực tiễn xác đáng, phân tích thực trạng và đề xuất những biện pháp khả thi. Các bài viết về "*Phát triển cộng đồng tộc người Khmer thông qua các tổ chức đoàn thể xã hội* "[38]. Trong giai đoạn mới, thực trạng giáo dục ở các phum sóc Khmer cũng có nhiều chuyển đổi từ việc đẩy mạnh công cuộc xã hội hóa giáo dục của Nhà nước trong các vùng dân tộc. Bài viết "*Vai trò của nhà chùa Khmer trong việc giáo dục*"[39] đã góp phần vào việc nêu lên một số chuyển biến trong các *trường chùa* Khmer...

II. Hợp tác nghiên cứu

Cũng cần ghi nhận rằng, song song hướng hợp tác với nhiều địa phương trên địa bàn thuộc các tỉnh ở đồng bằng sông Cửu Long cũng như Đông Nam Bộ (Ban Tôn giáo, Ban Tuyên giáo; Ban Dân vận và Mặt trận; Ủy ban Dân tộc & Miền núi...; ở thành phố Hồ Chí Minh (trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân

---

[38] **Trần Hồng Liên**. *Phát triển cộng đồng tộc người Khmer thông qua các tổ chức đoàn thể xã hội*. Tạp chí Khoa học Xã hội, số 3 -2001.

[39] **Trần Hồng Liên** . *Vai trò của nhà chùa Khmer trong việc giáo dục*. Tham luận hội thảo khoa học: *"Thực trạng và giải pháp cho việc phát triển giáo dục vùng đồng bào Khmer Nam Bộ"*. Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh. Ngày 25-4-2003.

văn, Đại học Mở - Bán công, Ban Tôn giáo thành phố, Trường Đại học Sư phạm, Ban Công tác người Hoa, Sở Văn hóa Thông tin, Ban Tư tưởng Văn hóa, Sở Công an thành phố Hồ Chí Minh, Hội Dân tộc học thành phố Hồ Chí Minh...), các nhà dân tộc học cũng đẩy mạnh hướng hợp tác với các nhà khoa học ở trung ương thuộc Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Viện Dân tộc học, Bảo tàng Dân tộc học Việt Nam, Hội Dân tộc học Việt Nam...

Mối quan hệ hợp tác với nước ngoài cũng được đặc biệt đẩy mạnh. Khá nhiều công trình nghiên cứu về người Chăm, người Raglai, người Khmer, người Hoa... đã nhận được sự hợp tác về nhiều mặt của các nhà Dân tộc học ở Nhật, ở Pháp, Hồng Kông... Việc hợp tác thể hiện trên nhiều dạng, hoặc được sự hỗ trợ kinh phí thực hiện nghiên cứu, tổ chức toạ đàm, hội thảo, in ấn các công trình khoa học xuất sắc... như các tổ chức Ford Foundation, Toyota Foundation, Trung tâm hỗ trợ nghiên cứu châu Á thuộc Đại học Quốc gia Hà Nội, Quỹ Giáo dục Cao học Hàn Quốc (The Korea Foundation for Advanced Studies - KFAS)... ; hoặc trực tiếp hợp tác tham gia tổ chức hội thảo, nghiên cứu. Chương trình nghiên cứu về người Raglai, hợp tác giữa trung tâm với Viện Nghiên cứu Đông Nam Á ở Pháp (CNRS) và hội thảo về người Raglai lần I được tổ chức tại Nha Trang (2001), lần II tại thành phố Hồ Chí Minh (2002)...

Chương trình nghiên cứu *Kiến trúc, văn khắc tại các cơ sở tín ngưỡng - tôn giáo của người Hoa trên địa bàn thành phố Hồ Chí Minh*[40] hợp tác giữa Nhật Bản, Hồng Kông và Việt Nam (Đại học Nara Nhật Bản, Đại học Khoa học & Kỹ thuật Hồng Kông và Trung tâm nghiên cứu Dân tộc học &Tôn giáo)(1999-2000), đưa đến cuộc hội thảo quốc tế tổng kết tại Hồng Kông (tháng 3-2001) thu hút nhiều đại biểu các nước Nhật Bản, Anh , Mỹ... tham dự.

Tại miền Đông Nam Bộ, công trình "*Nghiên cứu những yếu tố kinh tế - xã hội tác động đến việc bảo tồn tài nguyên thiên nhiên của các cộng đồng dân cư ở khu vực vườn quốc gia Cát Tiên (2002)*"[41] được thực hiện từ 2002- 2004, được sự hỗ trợ kinh phí từ Hà Lan cũng là một hướng nghiên cứu có sử dụng điều tra xã hội học giúp định lượng mức sống, thu nhập... của các cộng đồng dân tộc thiểu số tại đây chính xác hơn.

Cũng trong giai đoạn này, việc đi sâu tìm hiểu về giới trong cộng đồng dân tộc thiểu số cũng được quan tâm trong một công trình hợp tác với Hà Lan, tìm hiểu về "*Phụ nữ Chăm Hồi giáo ở Nam Bộ trong quan hệ giới và phát triển*"[42].

---

[40] Chương trình hợp tác trong 2 năm, thu thập tất cả văn khắc chữ Hán trên bia tại các cơ sở tín ngưỡng - tôn giáo Hoa ở thành phố Hồ Chí Minh.

[41] **Tôn Tú Anh** chủ nhiệm đề tài.

[42] **Nguyễn Thị Nhung** chủ nhiệm đề tài.

Trong hợp tác nghiên cứu đã dưa đến việc trao đổi phương pháp tiếp cận, cách nhìn vấn đề và khai thác nó bằng nhiều phương pháp liên ngành, bằng nhiều kỹ thuật xử lý phần mềm mới đang được thế giới sử dụng.

Và điều hiển nhiên là, song song với việc trao đổi kinh nghiệm, phương pháp nghiên cứu... nhiều tư liệu dân tộc học ở các nước, trong đó có cả của ngành Nhân học (Anthropology) cũng được bạn gửi tặng, góp phần làm giàu và cập nhật thêm vốn kiến thức về lý thuyết lẫn phương pháp điền dã cho chuyên ngành này.

Các nhà dân tộc học trong 15 năm qua cũng đã đến nhiều nước trên thế giới như Mỹ, Thái Lan, Singapore, Malaysia, Hà Lan, Pháp, Nhật Bản,Úc, Trùng Quốc, Nga, Canada... để tham dự hội thảo quốc tế như hội thảo Euro-Việt lần I, II, III, IV,V ; tham gia trao đổi khoa học về chuyên ngành; tham gia tập huấn ngắn hoặc dài hạn về phương pháp xử lý phần mềm trong nghiên cứu định tính và định lượng tại khoa Nhân học, trường Đại học Toronto (Canada)....

Hàng năm, Trung tâm cũng đã đón tiếp nhiều nhà nhân học trên thế giới đến trao đổi như Ấn Độ, Mỹ, Úc, Pháp, Nga... Trung tâm cũng đã nhận hướng dẫn thực tập cho một số nghiên cứu sinh nước ngoài đến nghiên cứu về Việt Nam.

Đặc biệt, trong nghiên cứu chuyên sâu về cộng đồng tộc *người Hoa*, sự hợp tác nghiên cứu lần đầu tiên được tiến hành giữa các nhà khoa học Nhật Bản, Hồng Kông và Việt Nam, đã đi sâu tìm hiểu trở lại từ văn bản gốc, có sức thuyết phục cao. Đó là những văn khắc hiện đang lưu giữ trên bia ký, chuông đồng, lư gốm, hoành phi, liễn đối... trong các cơ sở tín ngưỡng - tôn giáo Hoa ở thành phố Hồ Chí Minh, góp phần lớn vào việc nhận diện lại quá trình du nhập của người Hoa vào Việt Nam nhiều thế kỷ trước .

Gần đây, năm 2003, một cuộc nghiên cứu lặp lại được thực hiện trong cộng đồng Hoa ở thành phố Hồ Chí Minh sau hơn 20 năm tiếp cận, đề tài tìm hiểu "*Sự chuyển biến của người Hoa trên các mặt kinh tế - văn hoá - xã hội tại thành phố Hồ Chí Minh trong giai đoạn công nghiệp hoá và hiện đại hoá đất nước*[43]. Việc nghiên cứu lặp lại lần này, trên một địa bàn cụ thể, có áp dụng những phương pháp nghiên cứu định tính và định lượng, nhằm góp phần đưa việc nghiên cứu người Hoa đạt được kết quả khả quan hơn.

III. Giảng dạy và đào tạo

Trong hướng nghiên cứu chuyên ngành, không thể không đề cập đến *công tác tham gia giảng dạy và*

[43] Đề tài cấp Viện, có hợp tác với Ban Công tác người Hoa thành phố Hồ Chí Minh.

đào tạo thế hệ các nhà dân tộc học trẻ tiếp nối, kế thừa. Từ năm 1991, với luận án phó tiến sĩ dân tộc học đầu tiên ở phía Nam sau ngày giải phóng được công bố, đã góp phần đẩy mạnh ý thức về công tác đào tạo đội ngũ của ngành lên một bước mới. Trung tâm Đào tạo sau đại học thuộc Viện đã đón nhận nhiều nghiên cứu sinh chuyên ngành Dân tộc học. Cho đến cuối năm 2002, đã có 22 luận án đã được bảo vệ thành công mang mã ngành dân tộc học 050310 (nay là 60-22-70). Trung tâm đào tạo cũng thành lập một tiểu ban đào tạo của ngành, góp phần thực hiện nhiệm vụ chấm thi tuyển sinh, soạn giáo trình và giảng dạy cao học, tiến sĩ; tham gia vào hội đồng chấm luận văn thạc sĩ và luận án tiến sĩ dân tộc học... Đội ngũ các nhà nghiên cứu dân tộc học cũng tham gia nhiều hội đồng thông qua đề cương, nghiệm thu các chương trình, các đề tài khoa học cấp Nhà nước, cấp Bộ...; giảng nhiều chuyên đề Dân tộc học, thuộc hệ đại học và sau đại học, tại các trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Cao đẳng Văn hóa, trường Đại học Sư phạm, các trường Văn hoá Nghệ thuật, trường Chính trị... ở khắp các tỉnh đồng bằng sông Cửu Long, thành phố Hồ Chí Minh và Đông Nam Bộ...

Thành quả của ba mươi năm qua kể từ khi thành lập Viện Khoa học Xã hội, trong đó có Ban Dân tộc học, là một số công trình khoa học đã được công bố

bằng nhiều dạng khác nhau, như sách, báo, tạp chí, sổ tay du lịch, băng vidéo... bằng tiếng Việt cũng như bằng tiếng Anh đã góp phần giới thiệu đặc trưng các dân tộc ít người ở phía Nam ra thế giới.

Bên cạnh những công trình khoa học được công bố ở dạng sách, tạp chí... nhiều nhà dân tộc học cũng đã trực tiếp tham gia nhiều hội thảo quốc tế hay các hội thảo chuyên sâu của ngành được tổ chức hẹp trong phạm vi trường hoặc khoa... đã công bố nhiều tư liệu dân tộc học sang các nước, một số kỷ yếu các cuộc hội thảo này cũng đã được in thành sách.

Ngoài các hội thảo quốc tế được tổ chức ở nước ngoài, các nhà dân tộc học thuộc Viện cũng tham gia nhiều hội thảo quốc tế được tổ chức tại Việt Nam, nhiều cuộc tọa đàm khoa học, hội thảo quốc gia về chuyên ngành dân tộc học. Khá nhiều cuộc hội thảo trong năm về văn hoá, về di tích lịch sử... đều có sự tham gia của các nhà dân tộc học.

Đặc biệt năm 2002, một cuộc hội thảo có ý nghĩa lớn của ngành được tiếp tục tổ chức tại Viện Khoa học Xã hội thành phố Hồ Chí Minh (12/2002), sau khi đã thực hiện tại Viện Dân tộc học (7/2002), hội thảo *Bàn về tiêu chí xác định lại thành phần một số dân tộc ở Việt Nam*[44] có sự tham gia tổ chức và góp ý kiến

[44] Do Viện Dân tộc học tổ chức.

của các nhà dân tộc học địa bàn Nam Bộ. Gần đây, tháng 4/2005 cùng hợp tác với Viện Dân tộc học, các thành viên trong trung tâm đã tiến hành nghiên cứu lại nhóm địa phương Lạt, thuộc dân tộc Cơ Ho, nhằm làm rõ hơn thành phần dân tộc của nhóm này.

Với những hoạt động khoa học của mình, có thể nói Trung tâm Nghiên cứu Dân tộc học và Tôn giáo thuộc Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ thực sự đã là một Trung tâm tập hợp lực lượng nghiên cứu dân tộc học ở địa bàn phía Nam. Những thành tựu đã đạt được tuy chưa nhiều nhưng có sự kết hợp với hoạt động của Hội Dân tộc học thành phố Hồ Chí Minh, trong đó các nhà dân tộc học thuộc Trung tâm là nòng cốt. Sự phối hợp công việc nghiên cứu với các trường như Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Mở - Bán công, Đại học Sư phạm, với các Ban Dân tộc, Ban Tôn giáo... ở địa phương; với Vụ Dân tộc, Vụ Tôn giáo thuộc Ban Dân vận trung ương... cũng góp phần vào thành quả duy trì và phát triển ngành dân tộc học ở phía Nam.

IV. Phương hướng tới

Trung tâm đang đẩy mạnh mối quan hệ hợp tác hơn nữa nhằm phối hợp với các hội viên Hội Dân tộc học, tiến hành ba công trình nghiên cứu về *"Vấn đề kinh tế- xã hội của người Chăm ở Nam Bộ"*[45]; *"Bảo tồn*

[45] **TS. Phan Văn Dốp** chủ nhiệm đề tài.

và phát huy văn hoá truyền thống của các dân tộc thiểu số ở Tây Ninh"[46]; thực hiện cuộc hội thảo khoa học hàng năm: *Thông báo Dân tộc học* và góp phần vào việc phát triển tạp chí *Dân tộc và Thời đại* (số báo ra hàng tháng của Hội Dân tộc học thành phố Hồ Chí Minh). Chỉ có trên cơ sở cùng ngồi lại với nhau, cùng lắng nghe và nắm bắt công việc khoa học chung của ngành, ngành dân tộc học ở phía Nam nói riêng và ngành dân tộc học ở Việt Nam mới có thể hy vọng tiến lên một bước phát triển mới!

Thành quả khoa học trong 15 năm qua tuy đã thể hiện nhiều cố gắng của tập thể các thành viên trong Trung tâm, song nhìn lại vẫn còn nhiều mảng đề tài chưa được tìm hiểu đúng mức, như cần thiết phải có được những công trình khoa học mang tính khái quát, quy mô... đề cập đến từng dân tộc cư trú trên địa bàn Nam Bộ (như người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long; người Hoa ở Nam Bộ...); hoặc những công trình khảo sát khái quát về từng tôn giáo có mặt trên vùng đất Nam Bộ; những đạo giáo riêng có ở đồng bằng sông Cửu Long...

Đó là những hạn chế cần sớm được khắc phục trong thời gian tới và cũng là những định hướng đúng đắn của tập thể các nhà dân tộc học thuộc Viện, nhằm

---

[46] **PGS.TS. Phan An** chủ nhiệm đề tài.

tiến tới việc thực hiện một kế hoạch cần thiết phải được chuẩn bị chu đáo cả về mặt nhân sự, tổ chức, cũng như về kinh phí.

Tóm lại, mười lăm năm chưa phải là dài đối với lịch sử phát triển của một ngành khoa học, nhưng những thành quả khiêm tốn có được chính là những cố gắng lớn của một tập thể nhỏ các nhà dân tộc học ở phía Nam đã sống, phấn đấu trong những điều kiện khó khăn gian khổ của đất nước để vươn lên, tiếp cận được với tầm cao của thế giới, trong xu thế khu vực hoá và toàn cầu hoá hiện nay, trong chiều hướng tiếp cận nghiên cứu dân tộc học phát triển sang phương pháp nghiên cứu mở rộng của ngành Nhân học. Thành quả khiêm tốn đó chính là bước phát triển khá vững chắc, đảm bảo cho sự tồn tại và đi lên của ngành dân tộc học, đảm bảo cho những định hướng mới mẻ và có sức thuyết phục cao về một chính sách đúng đắn và khả thi của Đảng ta trong giai đoạn mới, công nghiệp hoá và hiện đại hoá đất nước!

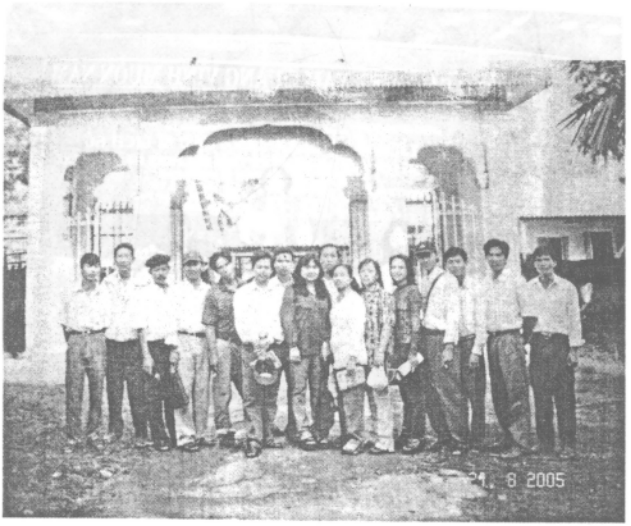
Tọa đàm " Một số vấn đề về thực trạng đời sống tôn giáo ở Nam Bộ", năm 2002.

Ảnh: Hồng Liên

Hội đồng nghiệm thu đề tài "Khảo sát và nghiên cứu cộng đồng ngư dân Việt, xã Phước Tỉnh, huyện Long Đất, tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu".

Tham gia hội đồng bảo vệ luận văn Thạc sĩ.

Tọa đàm "Đổi mới nội dung đào tạo Dân tộc học" năm 2000 tại Thành phố Hồ Chí Minh



TS. Trần Hồng Liên đưa sinh viên trường Văn hóa – Nghệ thuật đi khảo sát tại chùa Đầu (thị xã Bạc Liêu)

Thành viên của trung tâm tham gia hội đồng chấm luận văn Thạc sĩ.

Cơ chế quản lý xã hội truyền thống của người Khmer với việc thực hiện dân chủ cơ sở ở nông thôn Khmer Nam Bộ

(Trường hợp xã Nhị Trường, huyện Cầu Ngang, tỉnh Trà Vinh)

PGS.TS. Phan An

Người Khmer là một dân tộc ít người ở Việt Nam, với dân số khoảng một triệu người. Địa bàn cư trú của người Khmer tập trung ở các tỉnh miền Tây Nam Bộ, khu vực phía Nam sông Tiền. Đó là một trong số ít dân tộc ở nước ta cư trú trên vùng đồng bằng và sinh sống chủ yếu bằng việc canh tác lúa nước. Ở đồng bằng sông Cửu Long, người Khmer cư trú xen kẽ với người Việt, người Hoa khá phổ biến... Tuy nhiên, ở một số xã, ấp, tỷ lệ dân số của người Khmer chiếm khá cao từ 80% trở lên. Thường nơi đây là những xã ấp thuộc vùng sâu vùng xa như các xã ấp ở các tỉnh Sóc Trăng, Trà Vinh, Bạc Liêu, Kiên Giang... đó cũng là vùng tập trung bà con nông dân Khmer nghèo, gặp nhiều khó khăn trong đời sống và sản xuất.

Một trong những vấn đề phổ biến ở vùng nông thôn Khmer là sự thiếu thốn thông tin, thiếu hiểu biết về các chủ trương, chính sách của Nhà nước, các văn bản pháp luật. Mặt khác, trong chừng mực nào đó, quan hệ dân tộc, người Khmer ngại ngùng, e dè trong việc tiếp xúc với chính quyền (không ít địa phương đông người Khmer, mà tỉ lệ cán bộ công chức người Khmer ít hơn so với người Việt). Những điều đó đã dẫn tới việc hạn chế, cũng như khó khăn trong việc thực hiện dân chủ cơ sở.

Mặt khác, vùng nông thôn Khmer ở Nam Bộ, cho đến nay vẫn còn chịu sự chi phối bởi nhiều phong tục tập quán, nếp sống cổ truyền. Đặc biệt là Phật giáo, một tôn giáo của người Khmer, có ảnh hưởng lớn trong đời sống của nông dân và nông thôn Khmer. Một cách nào đó, có thể thấy được những tác động của xã hội truyền thống và tôn giáo đến việc thực thi dân chủ cơ sở ở nông thôn Khmer Nam Bộ.

Bài viết này, nhằm hướng tới xem xét những yếu tố tác động của cơ chế xã hội truyền thống của người Khmer đối với hoạt động của bộ máy hành chánh nông thôn Khmer Nam Bộ hiện nay, và cũng qua đó để hiểu hơn việc thực hiện dân chủ cơ sở tại những vùng nông thôn Nam Bộ có người Khmer cư trú. Những dẫn liệu trong bài viết này, một phần lớn được quan sát và ghi nhận vào tháng 10-2000 và tháng 5-2001 trên địa bàn

Nhà nước đã có nhiều biện pháp và cố gắng giải quyết vấn đề ruộng đất cho nông dân, đặc biệt là nông dân nghèo Khmer như: tổ chức lại việc phân phối đất đai một cách hợp lý, đảm bảo cho nông dân Khmer có ruộng canh tác...

Tuy vậy, trong quá trình phát triển kinh tế hàng hóa ở vùng nông thôn Nam Bộ, trong thời gian qua tình trạng thiếu hụt ruộng đất của nông dân nhìn lại có nhiều gia tăng. Lý do thiếu hoặc không có ruộng đất của nông dân Khmer có nhiều, nhưng chủ yếu là sự gia tăng dân số, và lối tổ chức canh tác của nông dân Khmer còn yếu kém, năng xuất thấp. Những thống kê của các địa phương Sóc Trăng và Trà Vinh được thực hiện qua các điều tra khảo sát đã đưa ra con số thực tế 8 -10% hộ nông dân Khmer không có ruộng đất canh tác, và 40 - 45 % hộ nông dân chỉ có dưới 1 ha ruộng đất (bình quân một hộ gia đình Khmer có 6 người). Một hộ nông dân Khmer trên giấy tờ (sổ đỏ chủ quyền ruộng đất) vẫn có đất, nhưng trên thực tế số ruộng đất của họ đã bị sang nhượng, cầm cố!

Tình trạng thiếu hoặc không có ruộng đất canh tác của nông dân Khmer thường gắn với tình trạng nghèo đói của họ. Trong các dân tộc cộng cư trên vùng đất đồng bằng sông Cửu Long thì nông dân Khmer chiếm tỉ lệ nghèo đói đông hơn cả. Một báo cáo của Ủy

xã Nhị Trường, huyện Cầu Ngang, tỉnh TràVinh, nơi có người Khmer chiếm tỉ lệ cao trong dân số của địa phương.

1. *Vài nét về hiện trạng vùng nông thôn Khmer ở Nam Bộ và xã Nhị Trường*

Địa bàn cư trú của người Khmer Nam Bộ tập trung tại các tỉnh miền Tây như Sóc Trăng, Trà Vinh, Bạc Liêu, An Giang, Kiên Giang... đó là những khu vực trồng lúa khá nổi tiếng của đồng bằng sông Cửu Long. Sản xuất nông nghiệp là hoạt động kinh tế chủ yếu của người Khmer. Mỗi năm người Khmer canh tác ít nhất hai vụ lúa, với các kỹ thuật khá tiến bộ, phần lớn việc cày bừa đã sử dụng máy móc. Việc sử dụng phân bón hóa học và thuốc trừ sâu, các loại giống lúa cao sản đã trở lên phổ biến ở vùng nông thôn Khmer. Một số vùng Khmer như Sóc Trăng, Kiên Giang có nhiều gia đình nông dân Khmer chuyên canh tác các loại nông sản hàng hóa như hàng để xuất khẩu, dây ruốt cá cung cấp cho các trại nuôi tôm, nhãn, khoai lang v.v...

Vùng nông thôn Khmer hiện nay nổi bật lên hai vấn đề, đó là sự thiếu hoặc không có đất canh tác và tình trạng đói nghèo. Về vấn đề ruộng đất ở vùng nông thôn Khmer, trong quá khứ đã xảy ra tình trạng xáo trộn mà xu hướng là sự mất đất của nông dân Khmer. Từ sau ngày giải phóng miền Nam đến nay, Đảng và

ban Nhân dân tỉnh Sóc Trăng năm 1999 có hơn 33 % số hộ xếp vào diện đói nghèo tức là thu nhập dưới 70.000 đ/tháng. Đó cũng là kết quả thực hiện xóa đói giảm nghèo của tỉnh trong nhiều năm qua, vì trước đó tỉ lệ nghèo cao hơn và một tỉ lệ không nhỏ các hộ đói. Những hộ đói nghèo này hầu hết là không có hoặc thiếu ruộng đất canh tác. Tất nhiên sự đói nghèo này không chỉ về mặt thu nhập, về đời sống vật chất mà còn cả về đời sống tinh thần, thiếu thốn về sự thụ hưởng những quyền lợi khác trong cuộc sống, kể cả quyền dân chủ.

Vùng nông thôn Khmer trong nhiều năm gần đây đã có nhiều sự thay đổi tích cực. Nhà nước đã có sự đầu tư lớn lao vào việc xây dựng cơ sở hạ tầng, giảm thiểu sự đói nghèo, cải thiện và đáp ứng một phần nhu cầu văn hóa, đời sống tinh thần cùng các quyền lợi khác của nông dân và sự ưu tiên trên với dân tộc ít người. Nhiều vùng nông thôn Khmer ở vùng sâu vùng xa đã có đường giao thông, được cung cấp nước sạch, có nguồn điện sinh hoạt và sản xuất, có phương tiện nghe nhìn... Bộ máy quản lý hành chính ở địa phương vùng Khmer cũng được cải thiện và nâng cao năng lực phục vụ người dân hơn. Tuy nhiên, trong chừng mực nhất định, và so sánh với vùng nông thôn của người Việt ở Nam Bộ, nông dân và nông thôn Khmer còn nhiều khó khăn, nhiều thiếu thốn cũng như một số vấn

đề khác để cải thiện chất lượng sống, trong đó có việc thực hiện dân chủ cơ sở.

Xã Nhị Trường cách thị xã Trà Vinh 30 km về phía Nam theo tỉnh lộ 34. Toàn xã có 16.950 người với 2.193 hộ gần 90% dân số trong xã là người Khmer. Diện tích toàn xã rộng 610,13 ha, trong đó có 305,4 ha là ruộng lúa, bình quân hộ nhiều ruộng đất khoảng 3 ha / hộ, hộ ít ruộng 0,5 ha/ hộ. Ngoài canh tác lúa là hoạt động kinh tế chính, người Khmer ở Nhị Trường còn trồng thêm các loại hoa màu như rau, đậu, mía... Đất đai khu Nhị Trường tương đối gần biển nên hay bị ngập úng, nhất là vào mùa mưa lũ hàng năm, gây thiệt hại cho sản xuất nông nghiệp.

Xã Nhị Trường gồm 11 ấp mang tên gọi Khmer như: Nolua A, Nolua B; Bôngven, Baso, Laca A, Laca B, Tua, Chông Bat, Giồng Thành... Trong xã có 4 chùa Phật giáo Tiểu thừa: Bôngven, Bot bi, Ba so, Laca. Những chùa này được xây dựng hơn một thế kỷ về trước và trải qua nhiều lần trùng tu. Năm 2000, tổng số sư sãi đang tụ tại các chùa ở xã Nhị Trường là 98 vị. Trong số này, có một số từ nơi khác đến tu hành và học tập giáo lý cũng như chữ Pali. Trong xã có một điểm trường tiểu học với 3 phòng học và 117 học sinh, số học sinh trung học rất ít và phải ra trường huyện cách xã khoảng 10 km khoảng 30% số hộ trong xã thuộc diện nghèo.

2. *Cơ chế quản lý xã hội truyền thống vùng nông thôn Khmer*

Đơn vị tổ chức xã hội truyền thống của người Khmer Nam Bộ là phum và sóc. Có thể hình dung phum và sóc của người Khmer cũng gần giống như xóm và làng người Việt. Sóc là một tập hợp cư dân theo địa vực và một số thành viên có quan hệ dòng họ huyết thống. Trước đây các sóc Khmer thường phân bố trên các giồng đất cao có nước ngọt và thoáng đãng, các sóc vì vậy thường có chiều dài gấp nhiều lần chiều ngang. Mỗi sóc phân ra thành nhiều phum, gần giống với chòm xóm của người Việt. Mối quan hệ giữa các thành viên trong phum phần lớn là những người bà con. Thường mỗi phum là tập hợp các gia đình bố mẹ và các con cái đã có gia đình. Ở xã Nhị Trường trước đây có các sóc Nolua, Bôngven, Baso, Laca... là những xóm ấp hiện nay, phân bố cư trú của người Khmer theo các giồng đất trong xã.

Đứng đầu mỗi sóc là một mê sóc (mẹ sóc) hoặc còn gọi là "chủ sóc" đó là một người đàn ông lớn tuổi mạnh khỏe và minh mẫn, am hiểu phong tục tập quán và có uy tín với dân trong sóc, được dân sóc bầu chọn là mê sóc. Địa vị của mê sóc cũng gần giống với người "chủ làng" của nhiều dân tộc khác nhau ở Việt Nam. Tuy nhiên, ở vùng Khmer, nơi mọi người đàn ông phải trải qua tu hành ở chùa, nên mê

sóc phải là người tu hành ở chùa một thời gian gọi là "Lục". Có như vậy ông ta mới được người dân sóc tín nhiệm.

Trách nhiệm của mê sóc là quản lý điều hành mọi sinh hoạt của sóc theo những phong tục cổ truyền. Ông cố gắng đảm bảo sự ổn định và an ninh trong sóc, đoàn kết mọi thành viên, tham gia hoặc chủ trì các cuộc hòa giải, xử lý những sự bất đồng, tranh chấp giữa các thành viên và gia đình trong sóc. Mê sóc không có một đặc quyền và sự thụ hưởng vật chất cho riêng mình, kể cả các khoản thù lao. Mê sóc có thể bị bãi nhiệm nếu phạm nhiều sai lầm, mất uy tín hoặc sức khỏe suy sụp. Lúc đó dân sóc phải tuyển chọn một mê sóc khác.

Đứng đầu mỗi phum là một mê phum (mẹ phum). Vì vậy, gần giống như tộc trưởng các dòng họ của người Việt. Đó là một người đàn ông thường là một người lớn tuổi và có thế bậc đứng đầu dòng họ trong phum. Trách nhiệm-công việc của ông là lo thu xếp các quan hệ giữa các thành viên trong phum, đặc biệt là các nghi thức cúng giỗ các ngày lễ theo tập tục của người Khmer. Mặt khác ông sẽ cùng với mê sóc tham gia việc quản lý sóc, cùng với các mê phum khác trong sóc chia sẻ trách nhiệm quản lý, giải quyết các công việc nội bộ liên quan đến các thành viên trong phum và sóc.

Về các thành viên trong phum và sóc. Mối quan hệ trong phum sóc là bình đẳng và cũng chia sẽ trách nhiệm và quyền lợi. Mỗi thành viên trong sóc có trách nhiệm với cộng đồng, tham gia các việc công ích như xây dựng chùa, các cơ sở công cộng như các "tha la" (nhà nghỉ ven đường), đắp đường đi, đê ngăn nước triều v.v..., tham gia vào việc chuẩn bị và tiến hành lễ hội như đua ghe Ngor, đua bò...Các thành viên có trách nhiệm giúp đỡ những người trong sóc, phum khi gặp khó khăn, hoạn nạn, nhất là chăm sóc các trẻ em mồ côi, tham gia vào các đám cưới, đám tang, đón rước khách khứa. Mọi thành viên phải nghe theo lời mê sóc điều hành công việc chung và giải quyết các tranh chấp. Những tập tục vần công, đổi công (là một nếp sống tốt đẹp của người Khmer trong quan hệ phum sóc).

Thực tế cho thấy, vùng nông thôn Khmer, do ảnh hưởng của Phật giáo, và phong tục tập quán, người nông dân Khmer chỉ lo làm ăn, cố gắng đảm bảo cuộc sống tối thiểu, nên ít xảy ra tranh chấp, khiếu kiện. Vì vậy công việc chủ yếu của mê sóc, mê phum là lo việc gìn giữ sự tương thân tương ái trong phum sóc, tham gia vào việc tổ chức các lễ hội hàng năm theo phong tục của người Khmer.

Một nét riêng trong cơ chế quản lý xã hội truyền thống đó là vị trí và vai trò của Phật giáo, một tôn giáo

của hầu hết cư dân Khmer Nam Bộ. Về mặt giáo lý, Phật giáo của người Khmer – Phật giáo Tiểu thừa Hinayana – không tham dự vào việc đời, việc quản lý và điều hành xã hội. Tuy nhiên, tác động và ảnh hưởng của Phật giáo đối với đời sống nhiều mặt của người Khmer rất lớn. Phong tục tập quán của người Khmer, quy định tất cả đàn ông Khmer phải qua thời gian tu hành ở chùa trước khi bước vào tham dự cuộc sống ở xã hội. Tùy theo thời gian tu hành mà địa vị của người đàn ông được thẩm giá, càng nhiều thời gian tu hành càng được xã hội kính trọng. Trong thời gian tu hành ở chùa, ngoài việc học giáo lý Phật giáo, trẻ em người Khmer còn được học chữ Khmer, chữ Pali và một số kiến thức văn hóa truyền thống, phong tục tập quán của người Khmer. Mỗi người Khmer, vừa là thành viên của phum sóc, lại là một tín đồ Phật giáo. Phật giáo rất được người Khmer sùng bái.

Mỗi sóc của người Khmer có ít nhất một ngôi chùa thờ Phật. Chùa được xây dựng nơi khang trang khô ráo, và được tham gia đóng góp công sức của nhiều thế hệ người Khmer. Nhiều ngôi chùa cổ kính vùng Khmer Nam Bộ khá nguy nga, đường bệ là những công trình kiến trúc, nghệ thuật của văn hóa Khmer. Chùa Khmer có thể được xem như là trung tâm tôn giáo, tín ngưỡng, văn hóa xã hội... của một sóc, hoặc một khu vực cư trú của người Khmer. Trong chùa có các nhà sư

tu hành dưới sự điều hành của một vị sư cả (còn gọi là sãi cả, Luk Krou). Vị sư cả thường là người có chức vị cao trong giới sư sãi như đại đức, hòa thượng. Ông là người đứng đầu coi sóc việc tu hành trong chùa. Hàng ngày có một số người đến làm công quả cho nhà chùa như quét dọn, trồng cây, tưới cây, bổ củi... Những ngày lễ, người Khmer tổ chức các cuộc dâng cúng của cải như áo quần, bàn ghế, thực phẩm, lương thực cho nhà chùa. Bên cạnh các vị Luk Krou lo việc tôn giáo, còn có một Ban quản trị chùa (nhóm Wat) giúp vào việc xây dựng sửa chữa chùa, hoặc tổ chức các nghi lễ, lễ hội của chùa trong năm. Những thành viên và người đứng đầu Ban quản trị chùa không phải là sư sãi đang tu hành ở chùa mà là những thành viên được chọn lựa trong sóc. Ban quản trị được bầu từ 4 đến 5 năm một lần. Ban quản trị chùa thực chất là một gạch nối giữa nhà chùa với phum sóc nhằm huy động sự đóng góp và tham dự của thành viên phum sóc vào công việc của nhà chùa. Trong xã hội truyền thống của người Khmer, vị trí của sư sãi đặc biệt là vị sãi cả được mọi cư dân coi trọng và nghe theo. Chính vì vậy, nhiều công việc có tính quyết định của phum sóc, việc giải quyết các tranh chấp giữa các thành viên trong sóc thường được tham khảo ý kiến của Luk Krou trước khi đưa đến các tổ chức nhân dân hay chính quyền trong sóc. Nhiều trường hợp ý kiến của Luk Krou được tuân thủ như một

quyết định cuối cùng. Thực tế những ý kiến của Luk Krou, thường cố gắng dàn hòa, tìm kiếm sự thu xếp giữa các thành viên hơn là sự can dự của chính quyền.

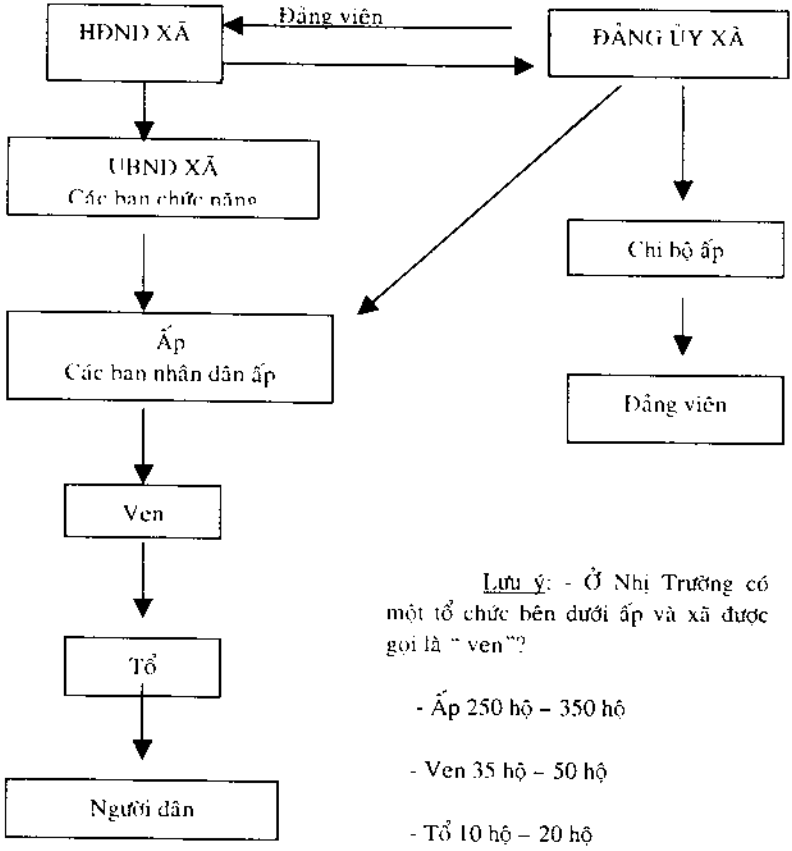
Như vậy, vùng nông thôn Khmer Nam Bộ, trong quá khứ, cơ chế quản lý xã hội truyền thống là tổ chức tự quản phum sóc. Ban quản trị chùa, thực tế là khâu trung gian giữa nhà chùa và phum sóc trong các quan hệ liên quan đến các thành viên phum sóc. Xã hội nông thôn Khmer trong truyền thống, vận hành trên cơ sở những phong tục tập quán, và các giáo lý thông qua nhận thức của người Khmer. Đó là một xã hội nông thôn khép kín, tạo cho nông dân Khmer có sự yên bình và có phần chậm chạp, một xã hội mạnh màu sắc Phật giáo như một vài quốc gia ở Đông Nam Á.

Thực tế của xã Nhị Trường hôm nay

Nhị Trường cũng như một vài vùng nông thôn Khmer ở Nam Bộ hiện nay, cơ chế tổ chức và quản lý phum sóc của người Khmer đã lùi vào quá khứ. Phum sóc chỉ còn là thói quen danh xưng của người Khmer. Những lớp người già hay nói đến sóc Bôngven, Botbi, Laca... Còn lớp trẻ thì gọi đó là "ấp". Thực tế ranh giới của các ấp này không hoàn toàn trùng với các sóc xưa như ấp Laca A, Laca B, Nolua A, Nolua B... Nhị Trường hiện nay là một xã, là cấp hành chính thấp nhất trong các cấp hành chính hiện hành ở Việt Nam. Chủ tịch xã là một người Kinh (Việt) được bầu trong số các

thành viên của hội đồng nhân dân. Trong hội đồng này số thành viên Khmer chiếm khoảng 70%. Một cơ chế mang tính chất lãnh đạo của Nhị Trường là Đảng bộ xã. Với một số chi bộ do một ban chấp hành gọi là Đảng ủy xã, đứng đầu là một nữ bí thư, chị là người Kinh-Khmer.

Mô hình quản lý xã Nhị Trường năm 2000



Lưu ý: - Ở Nhị Trường có một tổ chức bên dưới ấp và xã được gọi là " ven"?

- Ấp 250 hộ – 350 hộ
- Ven 35 hộ – 50 hộ
- Tổ 10 hộ – 20 hộ

* Số liệu khảo sát tháng 10 - 2001: xã Nhị Trường đã chia thành 9 ấp, 36 ven, 86 tổ.

Hiện nay ở xã Nhị Trường từ xã xuống đến người dân còn phải qua một số ấp trung gian, đó là ấp, ven và tổ. Đây không phải là những đơn vị hành chính cấp cơ sở, mà sự phân chia địa bàn dân cư nhằm cho việc quản lý hành chính bên dưới cấp xã. Ở các ấp có Ban nhân dân ấp và về mặt Đảng có chi bộ Đảng của ấp. Về mặt nhân sự giữa ủy ban nhân dân và Đảng ủy xã có sự kiêm nhiệm. Chủ tịch xã là Phó Bí thư Đảng ủy xã, Trưởng ban công an của xã cũng là một ủy viên Ban chấp hành Đảng ủy xã....

Hoạt động của bộ máy hành chính xã Nhị Trường thống nhất theo quy định chung của toàn quốc, nhằm thực hiện việc quản lý hành chính theo địa bàn dân cư. Cán bộ biên chế của xã được hưởng lương và phụ cấp từ nguồn kinh phí của nhà nước. Những nhân viên của Ban nhân dân ấp không có lương, được hưởng phụ cấp từ ngân sách địa phương. Trụ sở là nhà dân hay ngay nhà của Trưởng ban, và giờ giấc làm việc không quy định, tùy theo nhu cầu và công việc của người dân. Để giải quyết một công việc mang tính thủ tục hành chính, như xin cho con vào trường học ở huyện hoặc thị xã, người dân ở Nhị Trường phải làm các loại đơn từ thị thực hộ khẩu, hoàn cảnh gia đình, phải qua sự chứng nhận của tổ trưởng, hoặc của ven, sau đó lên trình cho Ban nhân dân ấp có ý kiến, và đến sự phê duyệt hoặc chứng nhận của xã (khá nhiều trường hợp phải có sự

chứng kiến của trưởng công an xã). Ngược lại, những công việc bên ngoài liên quan đến địa phương cũng phải qua từng ấy công đoạn. Một nhà sư Khmer muốn đến tu hành và làm việc ở chùa B trong xã Nhị Trường phải làm đơn xin phép của Hội Phật giáo, Ban dân tộc tỉnh và huyện, phải có ý kiến của tỉnh và huyện trước khi đến Ủy ban nhân dân xã, sau đó phải qua ấp, ven, tổ mới có thể được nhà chùa B tiếp nhận.

Trong cái cơ chế hành chính địa phương như vậy, người dân Khmer ở xã Nhị Trường đã ứng xử như thế nào ? Rất tiếc, chúng tôi không có một cuộc điều tra xã hội học để đưa ra những số liệu mang tính định lượng, những gì tiếp theo đây chỉ là sự ghi nhận từ sự quan sát sau hai lần tiếp xúc thực tế ngắn ngày.

Trước hết về mặt tổ chức, người Khmer ở Nhị Trường không rành rẽ về chức năng về quyền hạn khác nhau giữa Ủy ban nhân dân xã và Đảng ủy xã. Người dân chỉ biết về quyền lực của cá nhân đó trong việc tiếp xúc và giải quyết các yêu cầu của họ. Không ít người Khmer có hiểu biết lại chú trọng ý kiến của Bí thư xã hơn Chủ tịch xã, họ cho quyền quyết định công việc là Bí thư xã. Người dân cũng không phân biệt trách nhiệm và quyền hạn của Chủ tịch, Phó chủ tịch, các ban ngành trong xã, lẫn lộn giữa chức năng hành chánh và tổ chức đoàn thể như nông dân, phụ nữ, phụ lão... Người dân sắp xếp thứ tự theo quyền lực ở xã như

sau: Bí thư xã, Chủ tịch xã, Trưởng công an là những người quan trọng và uy quyền nhất, còn Hội đồng nhân dân và các ủy viên hầu như không có vai trò gì mấy.

Thứ hai, người nông dân Khmer ở xã Nhị Trường rất ngại tiếp xúc với chính quyền cấp xã, và họ cảm thấy phiền toái khi phải bắt buộc thực hiện những thủ tục hành chánh liên quan đến bản thân. Điều này có thể thấy rõ, nếu so sánh mối quan hệ giữa người dân và nhà chùa và cơ quan công quyền, cho dù người dân đến cơ quan công quyền để thực hiện quyền lợi của mình như vay vốn xóa đói giảm nghèo, nhận các khoản trợ cấp v.v... gần như là bất đắc dĩ lắm, hoặc cần kíp người nông dân Khmer mới đến trụ sở Ủy ban nhân dân xã, Ban Nhân dân ấp để gặp các nhân viên hành chánh trình bày nguyện vọng, yêu cầu của mình là chính đáng và hợp pháp. Trong lúc đó, người nông dân đến chùa phum gặp và xin ý kiến của các vị sư sãi với sự tin tưởng và thoải mái. Người dân cảm thấy ở đây một sự chia sẻ và cảm thông ở nhà chùa nhà sư với bản thân mình.

Thứ ba, sự tiếp xúc của người Khmer ở Nhị Trường với chính quyền gặp không ít cản ngại, cản ngại từ hai phía chính quyền và người dân. Đó là sự khó khăn về ngôn ngữ trong giao dịch, mặc dù người Khmer ở Nhị Trường sử dụng tiếng Việt khá thành thạo, nhưng những từ ngữ chính trị, luật pháp trong các

văn bản họ chưa quen. Một cản ngại khác là kiến thức về pháp luật, các văn bản luật còn xa lạ đối với người dân, một số đường lối chủ trương của Nhà nước người dân được biết rất mơ hồ. Vì vậy họ không biết cách trình bày sự việc và người tiếp nhận sự việc cũng hành xử một cách tùy tiện. Trên bình diện tâm lý khi giao tiếp với chính quyền, một số người Khmer còn có mặc cảm, ngần ngại. Vì cần thiết họ mới giao dịch với chính quyền, họ cảm thấy mình bị lệ thuộc, hoặc đôi khi là sự chịu đựng, cầu cạnh...

Trong bối cảnh như trên, cơ chế quản lý hành chính hiện hành vùng nông thôn Khmer và xã Nhị Trường là một dẫn liệu, cho thấy mối quan hệ trực tiếp giữa người dân Khmer và chính quyền. Cho đến nay, mặc dù đã trải qua một số cải tiến và sự cố gắng của các cấp chính quyền cơ sở, thực thi một cách có hiệu quả quyền lợi và trách nhiệm của người công dân.

3. *Vị trí và vai trò của cơ chế quản lý xã hội truyền thống trong đời sống xã hội nông thôn Khmer hiện nay.*

Sự tuyên truyền vận động của Nhà nước hiện nay là kêu gọi mọi người sống và làm việc theo pháp luật và hiến pháp. Đó là điều cần thiết, để hướng đất nước đến một xã hội văn minh và tiến bộ, một xã hội công bằng. Tuy nhiên, trong điều kiện hiện nay của vùng nông thôn Khmer với những đặc điểm xã hội, văn

hóa khiến cho cơ chế quản lý xã hội truyền thống còn những ảnh hưởng và tác động nhất định. Thực tế ở nông thôn Khmer hiện nay, bên cạnh sự vận hành cơ chế quản lý của xã hội hiện hành với bộ máy hành chánh, các đoàn thể, vẫn còn đó vai trò của nhà chùa của những vị acha, là lớp trí thức Khmer và cả nếp sống truyền thống của nông dân Khmer. Người nông dân Khmer vẫn còn cần và thông qua cơ cấu xã hội truyền thống để duy trì những quan hệ cộng đồng và xã hội của mình cũng như thích ứng với những thay đổi, những tác động từ bên ngoài vào nông thôn Khmer.

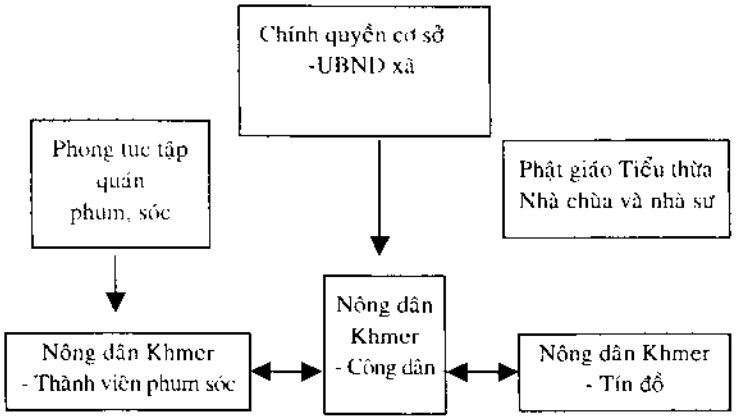
Ở Nhị Trường, trong những năm gần đây cuộc sống của người Khmer có nhiều thay đổi, đời sống khá hơn về vật chất cũng như tinh thần. Bên cạnh đó những vấn đề xã hội cũng được đặt ra, như việc xóa đói giảm nghèo, việc đáp ứng những nhu cầu văn hóa, các quan hệ xã hội cũng được mở rộng hơn ngoài địa bàn cư trú.....Chính quyền ngày càng can thiệp sâu hơn vào đời sống ở nông thôn Khmer và ngược lại người nông dân Khmer ở Nhị Trường đã phải tiếp cận và đòi hỏi nhiều hơn trách nhiệm phục vụ của chính quyền. Ở đây, nhà chùa và các acha, những nhân vật trong cơ chế quản lý xã hội truyền thống ở nông thôn Khmer đã có một vai trò nhất định giúp cho nông dân Khmer trong quan hệ với chính quyền, giúp họ thu xếp các mối quan hệ một cách chủ động và hiệu quả hơn. Về phía chính quyền,

cũng thông qua nhà chùa và những " già làng" Khmer để tiếp cận sâu sát hơn người dân và qua đó tuyên truyền vận động nông dân Khmer.

Cơ cấu phum sóc ngày nay không còn nữa, thay vào đó là các tổ chức xóm ấp, bên dưới các đơn vị xã. Tuy vậy, nhìn chung các ranh giới xóm ấp hiện hành ở vùng nông thôn Khmer, cơ bản là dựa trên gianh giới phum sóc trước đây, hoặc chỉnh lại chút ít. Việc bầu ra Ban nhân dân ấp cũng có những nét gần như việc chọn lựa ra mê sóc và các thành viên quản lý sóc kiểu truyền thống trước đây. Các chùa ở Nhị Trường vẫn duy trì các tổ chức Ban quản trị chùa và các đơn vị Wel nhằm phân chia các đơn vị chung của nhà chùa như đi khất thực, tổ chức các lễ hội, trùng tu chùa v.v... Chính hệ thống tổ chức chính quyền bên dưới xã và vai trò của nhà chùa đã làm cho người nông dân Khmer cảm thấy gần gũi và thông cảm hơn so với chính quyền cấp xã và trên xã. Ở đây có thể nhận thấy rằng sự dung hợp của cơ chế hiện hành và cơ chế xã hội truyền thống của nông dân Khmer Nam Bộ. Người nông dân Khmer, cho đến nay vẫn cố gắng hoặc với sự giúp đỡ của nhà chùa, thu xếp cho các mối quan hệ bên trong nội bộ của dòng họ, phum sóc trước khi cầu viện đến sự can thiệp của chính quyền ở Nhị Trường, trong quá trình tiếp xúc với bà con nông dân Khmer, nhiều người chưa phân biệt được Ủy ban nhân dân xã và Đảng ủy

xã khác nhau như thế nào. Những nhân vật lãnh đạo hai cơ quan này đều được bà con gọi chung là "ông xã" hay "trên xã" v.v... Khi đến trụ sở Ủy ban xã có công việc, như chứng nhận đơn từ, giấy tờ, bà con Khmer thường nhờ những "ông ấp" là Ban nhân dân ấp hoặc những người thông thạo chữ nghĩa trong ấp làm giúp.

Quan hệ xã hội vùng nông thôn Khmer



4. Một vài nhận xét.

Với mục đích nhằm tìm hiểu cơ chế quản lý vùng nông thôn Khmer, và thực tế khảo sát tại xã Nhị Trường, huyện Cầu Ngang, tỉnh Trà Vinh, một địa phương đông người Khmer cư trú, chúng tôi xin đưa ra một số nhận xét. Những nhận xét này có phần mang tính chủ quan, và hết sức dè dặt bởi chưa có những số liệu điều tra mang tính định lượng. Đó cũng là hạn chế của bài viết, vì vậy những nhận xét này chỉ để tham khảo là chính:

a/ Nông thôn Khmer Nam Bộ ngoài những nét chung như nông thôn khu vực Nam Bộ, còn có những nét riêng, đó là vùng nông thôn của một khu vực ít người, mà sự phát triển kinh tế - xã hội có những hạn chế nhất định. Ở đây người nông thôn Khmer từ lâu nay vốn sống trong một cơ chế quản lý xã hội truyền thống, đó là các xã hội phum sóc. Mặc dù hiện nay, chính thức cơ chế quản lý xã hội này không còn nữa, không còn chủ sóc, hoặc các thành viên trong tổ chức quản lý sóc, nhưng trong tâm thức của người Khmer vẫn còn sự chi phối nhất định. Bên cạnh đó là tác động của tôn giáo – Phật giáo Tiểu thừa, thông qua nhà chùa và sư sãi đã làm cho người nông dân Khmer chịu những ràng buộc nhất định, tạo nên một nếp nghĩ, phương thức hành động có sự cân nhắc, thận trọng trong các quan hệ xã hội. Chính những tác động đó quy định cho nông thôn Khmer Nam Bộ một sắc thái riêng, một nông thôn khép kín, những người nông dân lam lũ và chịu đựng, ngại những xáo trộn, động chạm, họ cố gắng tránh những giao tiếp không cần thiết, những quan hệ xã hội của họ được khoanh lại trong phạm vi phum sóc, và tìm sự chia sẻ cảm thông ở nhà chùa, ở các vị sư sãi. Về mặt nào đó đấy là một nông thôn trì trệ, chậm chạp trong sự hoà nhập, người nông dân Khmer cảm thấy an

phận, bằng lòng với hiện tại, cả những mặc cảm với bên ngoài, với các tộc người láng giềng, dân chủ vẫn còn là một sản phẩm xa lạ trong quan hệ với chính quyền.

b/ Trong những năm gần đây, những tác động của chính sách của Đảng và Nhà nước, vùng nông thôn Khmer đã có nhiều chuyển biến lớn lao. Cơ cấu quản lý hành chính hiện hành đã được xây dựng, củng cố và phát huy vai trò nhằm xây dựng nền hành chính phục vụ. Người nông dân Khmer cũng từng bước quen dần với cơ chế quản lý mới dựa trên hiến pháp và luật pháp và họ cũng thể hiện được vai trò và trách nhiệm của công dân. Cơ chế quản lý mới hiện nay, rõ ràng có sự khác biệt với cơ chế quản lý của xã hội truyền thống, nó phù hợp với sự phát triển của xã hội nông thôn Khmer. Tuy nhiên, do điều kiện lịch sử, sự tiếp nhận của người nông dân Khmer với những thay đổi này có mức độ và quá trình. Và, điều đó, những cơ cấu của xã hội truyền thống còn chi phối họ, đúng hơn là vẫn còn cần thiết đối với họ trong các quan hệ xã hội, trong cuộc sống. Thực tế, ở nông thôn Khmer hôm nay, cuộc sống của người nông dân Khmer vẫn còn nhiều ràng buộc và chi phối trong sự đan xen giữa cơ chế quản lý hành chính hiện hành cùng cơ chế quản lý truyền thống mà trong đó có vai trò quan trọng của Phật giáo. Những cơ chế quản lý truyền thống có những mặt tích cực và

phù hợp nhất định, chẳng hạn như trách nhiệm cộng đồng, ý thức tự quản, tự giác...

c/ Việc thực hành dân chủ cơ sở vùng nông thôn Khmer Nam Bộ hiện nay là một vấn đề không đơn giản và gặp một số khó khăn. Trước hết là trình độ dân trí của nông dân Khmer, nhất là vùng xa, vùng sâu còn nhiều hạn chế, khiến cho sự nhận thức về quyền lợi, trách nhiệm nghĩa vụ nông dân chưa đầy đủ. Điều đó cũng dẫn đến sự hiểu biết về cơ chế quản lý hành chính của nước ta hiện nay. Và như vậy, thực thi quyền công dân của người nông dân Khmer chưa đầy đủ. Về mặt nếp sống, chuyển đổi từ một nếp sống của một thành viên phum sóc sang tư cách của một người nông dân hiện hữu, rõ ràng không phải là dễ dàng, và nhanh chóng đối với người nông dân Khmer. Sự chuyển đổi đó đòi hỏi thời gian thích nghi và sự tác động tích cực từ nhiều phía. Về phía chính quyền, cần cải thiện và nâng cao chất lượng của bộ máy hành chính mà trọng tâm là phục vụ người dân. Bên cạnh đó, cần có sự đầu tư giáo dục sâu rộng cho người dân Khmer những hiểu biết về luật pháp, về chủ trương chính sách của Đảng và Nhà nước.

Trong một mức độ nào đó, để thực hiện dân chủ cơ sở ở vùng nông thôn Khmer, cần chú ý đến vai trò và vị trí của cơ chế quản lý xã hội truyền thống và tôn giáo của người Khmer. Thông qua những quan hệ xã

hội này để chính quyền tiếp nhận được người nông dân Khmer, hiểu biết hơn về họ, cũng như tạo những thuận lợi cho họ về trách nhiệm, nghĩa vụ của một công dân, giúp họ quen với cơ chế quản lý mới. Sự hội nhập của nông thôn Khmer vào cơ chế quản lý xã hội hiện hành là một tất yếu, nhưng cần có những tác động mạnh mẽ từ hai phía bản thân người Khmer và chính quyền các cấp trước hết là cấp cơ sở.

Nghệ thuật diễn xướng Khmer Nam Bộ

Th.S. Đào Huy Quyền

Dân tộc Khmer Nam Bộ hiện nay có khoảng một triệu người, sống chủ yếu ở các tỉnh trong khu vực đồng bằng sông Cửu Long như: Sóc Trăng, Trà Vinh, Kiên Giang, An Giang, Bạc Liêu, Cà Mau. Một số khác sống rải rác ở vùng miền Đông Nam Bộ và thành phố Hồ Chí Minh. Riêng tỉnh Sóc Trăng dân tộc Khmer có khoảng trên 300.000 người (chiếm tỷ lệ 30,2% dân số toàn tỉnh). Người Khmer ở Sóc Trăng sống tập trung ở các huyện: Mỹ Xuyên, Thạnh Trị, Long Phú, Kế Sách, Mỹ Tú, Vĩnh Châu. Vì vậy, tỉnh Sóc Trăng được xem là một trung tâm phát triển về kinh tế, văn hóa, xã hội của người Khmer Nam Bộ Việt Nam.

Cũng như các dân tộc khác sống trên lãnh thổ Việt Nam, qua bao thăng trầm của lịch sử, dân tộc Khmer đã sáng tạo ra một một nền nghệ thuật truyền thống vô cùng phong phú, đa dạng, đậm đặc về trữ lượng và thể loại. Tuy mỗi vùng, mỗi địa phương có những nét riêng, song nhìn chung, người Khmer Nam Bộ Việt Nam đều có những tương đồng trên tất cả các lĩnh vực văn hóa và đời sống. Chính đồng bằng sông Cửu Long,

nơi có một vị trí địa lý thuận lợi cho việc canh tác lúa nước, làm thủy lợi nên người Khmer ở đây là một trong những tộc người có nền văn minh lúa nước khá sớm ở vùng Đông Nam Á. Nhờ ở vị trí địa lý và sự giao lưu văn hóa mà người Khmer đã học tập được những kinh nghiệm sản xuất, canh tác lúa nước của người Việt. Tuy vậy, người Khmer cũng mang đến vùng đất này những phong tục tập quán, lề thói của dân tộc mình. Chính vì vậy họ đã tạo nên một nền văn hóa Khmer khá riêng biệt giữa đồng bằng sông Cửu Long trù phú của Việt Nam. Từ lĩnh vực ăn, mặc, ở đến các phương thức canh tác lúa nước và hàng loạt các phong tục tập quán mang đậm nét văn hóa Khmer. Đặc biệt là kho tàng nghệ thuật truyền thống Khmer với nhiều loại hình, thể loại phong phú. Đó là nghệ thuật âm nhạc truyền thống với nhiều thể loại, hình thức biểu hiện khác nhau. Với dân ca Khmer Nam Bộ có các điệu hò, hát ngành nghề (dân ca lao động), hát phong tục và lễ nghi, hát trữ tình và sinh hoạt... Với nhạc cụ, người Khmer có dàn nhạc dân gian, dàn nhạc lễ, trong đó có hàng chục nhạc cụ khác nhau gồm nhóm gõ, nhóm thổi hơi, nhóm dây... thể hiện rất rõ bản sắc của âm nhạc Khmer miền sông nước Cửu Long. Bên cạnh kho tàng dân ca, dân nhạc là nghệ thuật múa. Đã từ lâu người Khmer có các hình thức, trò diễn múa rất phổ biến trong dân gian, như múa xa-ri-ka-keo, múa trống

xayăm... Ngày nay những hình thức múa nói trên hay được giới trẻ sử dụng trong các cuộc vui ở phum, sóc, như: múa trong đám cưới, đám phước, đám hội, trên sân khấu. Thậm chí người ta còn múa cả trong đám ma.

Người Khmer còn có một nền mỹ thuật (điêu khắc và kiến trúc) mang những đặc tính và đặc thù khá nguyên bản, vừa đa tình, đa sắc với lối kiến trúc chùa chiền và tượng đá, phù điêu Khmer dị biệt. Ngoài các loại hình nghệ thuật truyền thống nói trên, người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long còn có hai hình thức sân khấu ca kịch Rô Băm và Dù Kê. Rô Băm là hình thức sân khấu vừa cổ điển, vừa dân gian, là hình thức kịch hát, luôn khai thác đề tài từ đạo Phật... Còn Dù Kê là loại hình ca kịch mới ra đời khoảng đầu thế kỷ này. Nội dung của Dù Kê luôn được mở rộng, gắn liền với cuộc sống và xã hội đương đại. Có thể nói tất cả các dân tộc ít người sống trên lãnh thổ Việt Nam, dân tộc Khmer là dân tộc ít người duy nhất có hình thức sân khấu kịch hát, với hai thể loại: Rô Băm và Dù Kê.

A. ÂM NHẠC KHMER

Nói chung người Khmer rất yêu nghệ thuật, rất say mê âm nhạc, ca hát, nhảy múa. Họ rất nhạy cảm với âm thanh và nhịp điệu. Dường như trong dòng máu, trong từng đường gân, thớ thịt của những con người

Khmer đều có sẵn những năng khiếu âm nhạc tuyệt vời. Hễ có tiếng nhạc ngũ âm Khmer nổi lên là lôi cuốn họ vào các điệu nhảy múa, ca hát. Âm nhạc đối với họ như cơm ăn, nước uống hàng ngày, nó trở thành một nhu cầu tất yếu của cuộc sống. Năng khiếu âm nhạc của người Khmer không chỉ được diễn tả bằng lời ca mà còn bằng âm thanh của các nhạc khí do chính dân tộc chế tác và sử dụng qua bao thăng trầm của lịch sử tộc người. Từ già, trẻ, gái, trai đều thích múa hát. Theo chúng tôi, điều đó là một nhu cầu nội tại, không thể thiếu vắng trong cuộc sống.

I. NHẠC KHÍ

Nếu phân loại nhạc khí dân tộc Khmer theo phương pháp dân gian, có nghĩa là căn cứ vào chất liệu chế tác, thì chúng gồm 3 loại cơ bản sau:

✦ Loại nhạc khí được chế tác bằng chất liệu của thiên nhiên, như: gỗ, đá, tre, nứa, gáo dừa...

✦ Loại nhạc khí được chế tác kết hợp giữa các chất liệu thiên nhiên có kết hợp với kim loại (dây bằng sắt).

✦ Loại nhạc khí được chế tác hoàn toàn bằng kim loại như: Côông vông Thrum, Côông vông Tôch, Kôông Môông...

Tuy nhiên, trong công trình nghiên cứu này, chúng tôi sử dụng những nguyên tắc phân loại nhạc khí của các nhà âm nhạc học phương Tây đầu thế kỷ XX E.M. Hornbostel, C. Sachs và các nhà nhạc học khác.

Nhạc khí dân tộc Khmer Nam Bộ được xếp thành 4 bộ như sau:

* BỘ DÂY (Cordophone): Chia thành 3 nhóm chính:

Nhóm 1: nhạc khí dây Gõ, gồm có:

1. Khưm Tôch
2. Khưm thum

Nhóm 2: nhạc khí dây Gẩy, gồm có:

1. Chapây ChomRiêng
2. Tà Khê
3. Chhay Điêu

Nhóm 3: nhạc khí dây Kéo (cung vĩ), gồm có:

1. Truô – sô
2. Truô – u (Truô Nguk)
3. Truô – KHSE (Truô Khmer, Truô Khse bây)

* BỘ HƠI (Aérophone): Chia làm 3 nhóm chính

Nhóm 1: Nhạc khí hơi lỗ thổi, gồm có:

1. Khlôy

2. Pâypuôc

Nhóm 2: Nhạc khí hơi dăm kép, gồm có:

1. Srolay Pưnpét

2. Srolay Rôbăm

3. Pây O

Nhóm 3: Nhạc khí hơi môi (Hơi búp), gồm có:

1 Pôông Snenh

2 Pây Slâc

* BỘ MÀNG RUNG (Membranophone): Chia làm 2 nhóm chính

Nhóm 1: Nhạc khí màng rung gõ, gồm có:

1. Skô Yeam

2. Skô Thum

Nhóm 2: Nhạc khí màng rung vỗ:

1. Skô Chhay Dzăm

2. Skô Sam phô

3. Trống Aday (Skô Thon = Skô Daey)

* BỘ NHẠC KHÍ TỰ THÂN VANG (Idiophone):

Chia làm 2 nhóm chính

Nhóm 1: Nhạc khí tự thân vang gõ:

1. Rônek ek

2. Rônek Thung

3. Rônek Đek

4. Côông vông tôch

5. Côông vông Thum

6. Khmuốs

7. Kôông Môông
8. Krap
9. Lôô
10. T 'ro Chốt

Nhóm 2: Nhạc khí tự thân vang đập, gồm có:

1. Chhưng
2. Chapp
3. Ek Khleng

Trong quá trình nghiên cứu, chúng tôi căn cứ vào những nhạc khí hiện hữu trong cộng đồng. phum, sóc người Khmer ở tỉnh Sóc Trăng và một số tỉnh trong khu vực đồng bằng sông Cửu Long. Hiện nay, còn khá nhiều nhạc khí bị thất lạc hoặc đã bị quên lãng chưa tìm ra được. Chúng tôi sẽ tiếp tục nghiên cứu, sưu tầm trong thời gian sắp tới.

II. CÁC TỔ CHỨC DÀN NHẠC TRUYỀN THỐNG KHMER

Nền âm nhạc truyền thống Khmer ở khu vực đồng bằng sông Cửu Long rất phong phú về hình thức tổ chức dàn nhạc, với qui mô lớn, nhỏ khác nhau. Các dàn nhạc được quy định nguyên tắc biên chế khá chặt chẽ, đã được lưu truyền từ lâu đời. Chính điều đó đã làm cho các tổ chức dàn nhạc dân tộc Khmer có tính độc đáo, hấp dẫn, đa dạng và phong phú.

Trong các loại dàn nhạc đều có người chỉ huy, thường được gọi là *"Nhạc trưởng"* hoặc *"Thầy nhạc"*.

Theo phong cách cổ truyền thì trong từng bài bản, người nhạc trưởng truyền đạt lại cho cả dàn nhạc bằng phương pháp truyền khẩu: *(Noi noi)* hoặc thị phạm bằng cách đàn từng câu cho các nhạc công tiếp thu và ghi nhớ. Chưa có phương pháp ký âm các bài bản như ngày nay.

Các tổ chức dàn nhạc truyền thống Khmer gồm có:

1. Dàn nhạc Khmer
2. Dàn nhạc Môhôri
3. Dàn nhạc Pưnpet (ngũ âm)
4. Dàn nhạc lễ cưới (dàn nhạc truyền thống)
5. Dàn nhạc A - Reak.
6. Dàn nhạc Khlon Khech
7. Dàn nhạc LaKhône Bassăk
8. Dàn nhạc Trống lớn
9. Dàn nhạc RôBăm

1. DÀN NHẠC KHMER

Dàn nhạc Khmer thường được hòa tấu làm nền cho hát trong các lễ tôn giáo và tín ngưỡng như: Lễ mời thần A-Reak, Neak Ta; đôi lúc cũng được sử dụng trong lễ cưới (một số nghi thức tín ngưỡng dân gian truyền thống).

Biên chế dàn nhạc Khmer gồm có:

1. Srolay Tôch (kèn nhỏ)
2. Kse Điêu
3. Chapây Chom Riêng
4. Truô Khmer
5. Truô - u
6. Một cặp Skô Day
7. Kèn Pây - o
8. Pây Puôc
9. Khlôy

2. DÀN NHẠC MÔHÔRI

Còn được gọi là dàn nhạc tổng hợp do có sử dụng các nhóm nhạc khí khác nhau như: nhạc khí gơi, nhạc khí dây, nhạc khí gõ. Bài bản được sử dụng trong dàn nhạc này thường thiên về loại âm nhạc dân gian như: Bân Um Tuôk (bơi thuyền), các bài hát dân gian ca ngợi lao động sản xuất, bài hát ru, các bản nhạc hát đối đáp nam nữ trong buổi chia tay lên đường ra trận... Biên chế dàn nhạc Môhôri gồm có:

1. Rôneatek
2. Rôneat Thung
3. Tà Khê
4. Truô – u
5. Truô – sô
6. Chapây Chom Riêng

7. Khlôy.

8. Srolay.

9. Chhưng.

3. DÀN NHẠC PƯNPÉT (Dàn nhạc ngũ âm)

Dàn nhạc PưnPét còn được gọi là *"Dàn nhạc ngũ âm"*. Từ *"Ngũ âm"* được đề cập ở đây là năm loại chất liệu khác nhau tạo thành một âm thanh tổng hợp. Năm loại chất liệu đó là: đồng, sắt, gỗ, da và hơi.

Dàn nhạc ngũ âm được diễn tấu bằng cách gõ (Rôneck), đánh (Trống), thổi hơi (Srolay)... nhưng hầu hết các nhạc khí đều được sử dụng bằng cách gõ dùi.

Theo gia phả âm nhạc dân tộc Khmer đã ghi rõ: Từ thuở xa xưa, dàn nhạc ngũ âm chính quy vẫn giữ được nguyên vẹn các loại nhạc cụ trong biên chế chính thức, không được phép thêm, bớt bất cứ một loại nhạc cụ nào. Nhưng ngày nay cũng có một vài nơi, khi hòa nhạc, người ta có thể bớt một, hai nhạc cụ nào đó do thiếu nhạc công sử dụng. Dàn nhạc ngũ âm chỉ được phép sử dụng trong các ngày đại lễ ở chùa; quần chúng chỉ được phép sử dụng trong các cuộc lễ tang, lễ dâng bông, lễ dâng y cà sa, lễ ook om boc... Đại đa số dàn nhạc ngũ âm đều được nhà chùa cất giữ.

Biên chế dàn nhạc ngũ âm gồm có:

1. Rôneatek

2. Rôneat Thung

3. Rôneat Đek

4. Kôông Vông Tôch

5. Kôông Vông Thum

6. Samphô

7. Skô Thum

8. Srolay PưnPét

9. Chhưng

4. DÀN NHẠC A – RĂK

Đây là dàn nhạc đặc trưng cho lễ tế thần (cầu thần mưa, thần gió, thần rừng, cầu an...).

Dàn nhạc A-Răk thường được diễn tấu bởi những nghệ nhân điêu luyện, có kỹ năng âm nhạc tài giỏi. Dàn nhạc này cũng thường biến động về biên chế bởi nhiều lý do khách quan như: Không đủ người chơi ăn ý hoặc quá ít người biết sử dụng nhạc cụ, bài bản cho đúng. Vì vậy, biên chế dàn nhạc có lúc gồm:

1. Chhay Điêu

2. Pây – o

3. Pây Puôc

4. Cặp trống tay (Skô Đay)

Đôi lúc dàn nhạc chỉ có: Pây - o và cặp trống tay; đàn Truô Sô và cặp trống tay; hoặc chỉ có cặp trống tay đóng vai trò quyết định trong buổi lễ.

5. DÀN NHẠC LỄ CƯỚI

Còn được gọi là dàn nhạc truyền thống của dân tộc, chuyên phục vụ cho lễ cưới của người Khmer. Các bài

bản được sử dụng trong dàn nhạc này được chia thành 3 thể loại:

1. Âm nhạc phục vụ nghi thức truyền thống
2. Âm nhạc phục vụ nghi thức cúng thần
3. Âm nhạc phục vụ giải trí

Biên chế dàn nhạc gồm có:

1. Truô Khmer
2. Chapây Chom Riêng
3. Pây - o
4. Skô Đay

Đôi khi có thêm biên chế

5. Truô - u
6. Truô - Sô
7. Khlôy
8. Tà Khê
9. Chhưng

6. DÀN NHẠC KHLOON KHECH

Đây là dàn nhạc đặc trưng dùng để phục vụ cho lễ tang và đưa tang. Đôi khi cũng được sử dụng trong các cuộc đấu võ thuật võ tự do, võ Khmer. Âm nhạc phục vụ lễ tang có giai điệu và tiết tấu chậm rãi, trầm lắng, trang nghiêm. Âm nhạc phục vụ nghi thức đấu võ thuật có giai điệu và tiết tấu sôi động, thúc giục, rộn rã, hào hứng. Biên chế dàn nhạc chỉ có Skô Sang Na và

Srolay Khloon Khech.

7. DÀN NHẠC LAKHÔNE BASSĂK

LaKhône Bassăk còn gọi là nghệ thuật sân khấu ca kịch Dù Kê, được ra đời từ những năm 20 đầu thế kỷ XX và phát triển rực rỡ, được xem là loại hình nghệ thuật sân khấu độc đáo mang đậm bản sắc văn hóa của người Khmer Nam Bộ.

Biên chế của dàn nhạc gồm có:

1. Khưm Thum
2. Khưm Tôch
3. Truô Sô
4. Truô - u
5. Khlôy
6. Krap
7. Lôô
8. Trống lớn

8. DÀN NHẠC SKÔ – THUM

Đây là loại dàn nhạc đặc trưng được sử dụng phục vụ riêng cho lễ tang, nhưng không được phổ biến rộng rãi. Hiện nay, ở Nam Bộ chỉ còn lại một nơi đang sử dụng dàn nhạc này, đó là huyện Tri Tôn tỉnh An Giang.

Biên chế dàn nhạc gồm có:

1. Skô Thum

2. Cặp Skô Day

3. Pây - o

4. Truô - u

5. Truô - Sô

6. Khưm Tôch

7. Tà Khê

Âm nhạc được sử dụng có giai điệu buồn bã, tang tóc, du dương. Tiết tấu chậm rãi.

9. DÀN NHẠC RÔ BĂM

Đây là dàn nhạc đặc trưng chỉ sử dụng trong nghệ thuật sân khấu kịch Rô Băm của dân tộc Khmer.

Biên chế Dàn nhạc gồm có:

1. Sro lay Rô băm

2. Skô Sam phô

3. Skô Thum

4. Kôông

III. DÂN CA

Chính vị trí địa lý, cảnh quan môi trường miền sông nước Cửu Long đã tạo cho các cư dân sinh sống nơi đây sáng tạo ra những làn điệu dân ca mượt mà, đằm thắm. Bên cạnh dân ca của người Việt với những điệu lý, điệu hò mênh mang bát ngát là các làn điệu

dân ca của người Khmer mang bản sắc của nền văn hoá Ăng- Co. Nếu xét về hình thức, dân ca Khmer Nam Bộ Việt Nam cũng có đủ các thể loại sau đây:

1. Dân ca lao động

Trong dân ca lao động của người Khmer Nam Bộ đã thể hiện rất rõ những công việc, ngành nghề cụ thể như: Hát quăng chài, tung lưới (Chriêng bong som nanh), hát đẵn gỗ (ChRiêng cap chhơ), hát bổ củi (Chriêng puốcốs) hát chăn tằm (ChRiêng chinh – chôm neang), hát quay tơ (ChRiêng rô qviy sốt) hát dệt vải (ChRiêng treanh – som poôt), hát đập cói, dệt chiếu (ChRiêng thbanh contêl), hát của thợ mộc (ChRiêng Cheang –Chhơ), hát của thợ gốm (ChRiêng Suôn Chnăng), hát đi săn (ChRiêng PRen bo banh), hát nhổ mạ (GhRiêng đok Somnăp), hát cấy lúa (ChRiêng Stuôn), hát giã gạo chầy tay (ChRiêng bok SRâu[1]).

2. Dân ca phong tục, nghi lễ

Loại dân ca này thể hiện rất rõ quan niệm về tín ngưỡng của người Khmer đối với đức Phật mà họ tôn thờ. Trong các buổi tế lễ tùy theo nội dung mà họ có

---

[1] **Hoàng Túc**: *Về nghệ thuật sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long* trong *Về sân khấu truyền thống Khmer Nam Bộ*, Sở Văn hóa Thông tin Sóc Trăng - Phân viện Văn hoá nghệ thuật tại thành phố Hồ Chí Minh, 1998.

những bài hát phục vụ cho những nội dung cụ thể. Trong đám tang có những bài hát về tang ma. Trong đám cưới cũng có nhiều bài hát với những ý nghĩa và giọng điệu khác nhau. Tất cả những bài dân ca thuộc loại này đều chung một mục đích là biểu đạt lòng tin của con người đối với đấng vô hình mà trong ý thức họ luôn kính nể.

3. Dân ca sinh hoạt

Dân ca sinh hoạt là một phạm trù rất rộng. Trong cuộc sống con người, khái niệm về sinh hoạt bao trùm trên nhiều lĩnh vực. Những bài hát nói về sinh hoạt đời thường, tình yêu, cuộc sống v.v... đều thuộc loại này. Đối với bất cứ dân tộc nào cũng vậy, dân ca trữ tình, hát giao duyên chiếm một vị trí khá lớn. Thanh niên nam nữ Khmer có bài hát đối đáp ném cầu (Chol Chung). Những câu hát bên nam, bên nữ đối nhau, phụ họa cho những động tác vui chơi càng làm cho tình cảm thêm sâu sắc, vui tươi.

Dân ca sinh hoạt còn có hát đồng dao. Ở người Khmer mỗi thể thơ có một giọng điệu hát tương ứng. Có nhà nghiên cứu cho rằng: trong dân gian có hàng trăm thể thơ khác nhau thì có bấy nhiêu điệu hát. Ví dụ trò chơi bắt con diều (Chap Kôn Khleng) có thể thơ ba chữ. Thể thơ Kắc – ca – tế có bảy câu, mỗi câu bốn chữ. Thể thơ Bra – ma – kít có bốn câu, mỗi câu 5 – 6 chữ ...

4. Đọc tụng

Ngoài các hình thức dân ca vừa nói ở trên , trong kho tàng dân ca của người Khmer còn có hình thức "đọc tụng" mà ta thường gọi là "hát lễ". Như chúng ta đã biết, người Khmer theo một tôn giáo chính thống là đạo Phật Tiểu thừa. Vì công việc tụng kinh, niệm Phật của các sư sãi và phật tử rất phổ biến, cho nên người Khmer ai cũng biết "đọc tụng", đa phần ai cũng thông kinh kệ. Từ đó "đọc tụng" trở thành một nhu cầu không thể thiếu trong đời sống và đã trở thành một phong tục.

5. Hò (SăKăvati)

Cũng như dân tộc Việt ở vùng sông nước Cửu Long có rất nhiều điệu hò, người Khmer trong vùng là dân tộc ít người duy nhất ở nước ta có các điệu hò dân gian gần gũi với sông nước, như hò đua thuyền, hò kéo dây, hò kéo co, hò hái sen. Đó là những điệu hò khoẻ khoắn, khoan thai phù hợp với nhịp điệu lao động trên sông nước.

B. SÂN KHẤU TRUYỀN THỐNG KHMER

Trong xã hội cộng đồng dân tộc Khmer hiện nay vẫn còn tồn tại hai loại hình sân khấu rất được nhân dân ưa chuộng. Đó là hai hình thức kịch hát: Rô Băm và Dù Kê.

I. SÂN KHẤU RÔ BĂM

Rô Băm là hình thức sân khấu cổ điển của người

Khmer, có nội dung truyện tích cụ thể được khai thác từ đề tài Phật giáo, Bà La Môn giáo, quen thuộc nhất là sử thi Ramayana (Ấn Độ), một đề tài không chỉ người Khmer nào cũng nhớ mà ngay người Việt sống chung phum, sóc với người Khmer cũng thuộc tuồng tích và sành điệu Rô Băm. Hình như giáo dục đạo lý làm người của người Khmer xưa đều nằm trong nội dung thể loại này. Kịch chủng được xây dựng trên nền tảng tư tưởng, thẩm mỹ đạo Phật Tiểu thừa, là tôn giáo đương thời của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long vẫn tin theo[1].

Rô Băm còn có tên gọi là "Hát Rằm" hay "hát Riêm Kê". Hình thức sân khấu Rô Băm sử dụng múa như một ngôn ngữ chủ đạo. Hầu như tất cả nội dung của kịch đều được dùng hình tượng múa để diễn tả. Vì vậy nhiều người đã gọi sân khấu Rô Băm là sân khấu kịch múa. Mặc dù nghệ thuật múa ở đây đã được khái quát cao, nhưng về cơ bản kết cấu vở diễn không phải kết cấu của kịch múa mà vẫn là kết cấu theo lối kịch hát truyền thống. Đã là kịch hát thì phải dùng lời hát, lời nói để giải nghĩa hành động, tình tiết, tình cảm và bản chất của nhân vật.

---

[1] **Hoàng Túc**: *Về nghệ thuật sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long*. Sđd.

Mở đầu vở diễn bao giờ cũng là múa mở màn và múa của các nhân vật đeo mặt nạ như chằn, rồng, rắn. Khi vào vở diễn mỗi nhân vật lại có những màn, động tác múa quy định riêng. Qua các động tác, ngôn ngữ múa người ta có thể suy đoán nghệ thuật Rô Băm xưa xuất phát từ cung đình.

Nói tới Rô Băm là nói đến một loại hình kịch hát chứa đựng nhiều phương pháp diễn tả mang tính tổng hợp, tính điển hình rất cao của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long. Các yếu tố văn hoá, nghệ thuật dân gian như văn học, âm nhạc, mỹ thuật, nghệ thuật múa, tôn giáo, phong tục tập quán... được sử dụng hài hoà, đan quyện vào nhau tạo nên một phong cách đặc biệt của sân khấu ca kịch Khmer mà không một dân tộc ít người nào ở Việt Nam có được. Rô Băm rất gần gũi với thể loại ca kịch của người Việt, nhất là tuồng. Rô Băm không chỉ gần với ca kịch của dân tộc Việt mà còn gần gũi với nghệ thuật sân khấu của các dân tộc ở Đông Nam Á. Nơi đây, từ ngàn xưa đã có sự giao hoà huyết thống, khởi thuỷ từ những cuộc di chuyển lịch sử của các giống người trong vùng. Chính vì lẽ đó nên lịch sử – văn hoá nơi đây luôn mang đậm nét, dáng vẻ độc đáo, nguyên sơ của một khu vực mang bản sắc riêng, mà không một khu vực nào trên thế giới có được. Điều ấy được thể hiện rất rõ nét

trong mọi lãnh vực của đời sống, trong hệ thống phong tục tập quán. Sâu sắc nhất có lẽ nó được thể hiện qua kịch múa Rô Băm. Hình thức thể loại và nội dung của Rô Băm đã chịu sự ảnh hưởng sâu sắc của văn hoá Ấn Độ, một trong những trung tâm văn hoá lớn của thế giới. Trải qua bao thế kỷ phải vật lộn để bảo vệ sự sinh tồn, đến nay người Khmer vẫn còn bảo lưu được một di sản văn hoá – sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long – là một thứ bảo bối của chính dân tộc mình.

Chính nội dung của Rô Băm đã thể hiện rất rõ thế giới quan của người Khmer là dựa theo tín ngưỡng Siva của tôn giáo Bà La Môn và những quan niệm về vũ trụ của đạo Phật Tiểu thừa làm nền tảng tư tưởng cho mọi hoạt động của con người. Qua Rô Băm còn cho ta thấy thể loại này đã quy tụ các thể loại văn học dân gian. Đó là truyện cổ tích, truyện thần thoại, truyền thuyết, ngụ ngôn, thơ, trường ca, v.v...

Rô Băm không chỉ lấy nghệ thuật múa, âm nhạc làm hình thức diễn tả mà còn dùng ngôn ngữ điêu khắc, kiến trúc như một thế mạnh mang tính điển hình, khái quát rất cao. Đó là các loại tượng, các loại phù điêu, các hình hoạ, hoa văn trang trí độc đáo. Liên hệ từ sân khấu Rô Băm chúng ta dễ dàng nhận thấy nội dung và hình thức của nó luôn gắn liền với

tín ngưỡng của các cư dân Đông Nam Á, được thể hiện ở các công trình kiến trúc nổi tiếng trong vùng. Ở Campuchia có đền Ăng Co, Bayon; ở Indonesia có Bôrôbuđua; ở Thái Lan có Thạt Luông; ở Mianma có Pran, ở Việt Nam có tượng Siva, nữ thần Parvati, vũ nữ Trà Kiệu của người Chăm. Gần gũi hơn nữa là những người mình chim (Krut), vũ nữ thần (Kâyno), rắn bảy đầu (Keak), chằn (Yeak)... gắn với các ngôi chùa của người Khmer ở khắp đồng bằng sông Cửu Long[1].

Như đã trình bày ở trên, Rô Băm là thể loại kịch hát mà ngôn ngữ múa chiếm một vị trí quan trọng. Ngôn ngữ múa trong ở thể loại này là ngôn ngữ cổ điển Khmer. Từng động tác múa trong Rô Băm đều có một ý nghĩa cụ thể. Nếu thiếu đi một số động tác chẳng khác nào một câu thơ mà bỏ đi mấy chữ vậy, và như vậy ý nghĩa của động tác múa sẽ không phản ảnh được nội dung cần thiết. Tác giả Hoàng Thảo[2] trong bài: Nghệ thuật múa có vai trò quan trọng trong kịch Rô Băm và Dù Kê. Cho rằng: "về mặt tạo hình, múa

---

[1] **Huỳnh Quốc Thắng**: *Sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long-một gạch nối giữa văn hóa nghệ thuật Việt Nam và văn hóa Đông Nam Á*, sđd, tr. 156.

[2] **Hoàng Thảo**: *Nghệ thuật múa có vai trò quan trọng trong ca kịch Rô Băm* (trong phần này chúng tôi sử dụng một số tư liệu của tác giả).

cổ điển Khmer là nghệ thuật của múa đường cong. Múa trong Rô Băm cũng vậy. Mọi cố gắng hình như chỉ nhằm tạo ra những đường cong... Chính vì múa giữ vai trò quan trọng nên trước khi nó biểu diễn phải có một số điệu múa mở màn. Ba điệu múa cổ điển được quy định bắt buộc là: Txu – txai, múa các con vật và múa Áp – Xa ra. Có thể xem đây là màn giáo đầu nhằm vừa giới thiệu nhân vật, vừa đưa người xem vào không khí huyền ảo của tích truyện. Bước vào vở diễn, mỗi nhân vật tự giới thiệu mình bằng những lối múa riêng. Có thể phân biệt hai cách thể hiện múa ứng với hai loại nhân vật: những vai không mang mặt nạ (vua, công chúa, hoàng tử) và những vai mang mặt nạ (các loài vật). Cả hai tuyến nhân vật đều được quy định từng động tác múa riêng. Nhưng đáng chú ý và gây ấn tượng hơn cả là múa chằn. Đây là nhân vật múa nhiều nhất và mỗi lần nhân vật chằn xuất hiện là toàn bộ sân khấu thay đổi – cả nhạc lẫn múa chuyển điệu, hoạt động sân khấu gia tăng về cường độ và động tác. Tạo hình và luật động múa chằn về cơ bản là ổn định, tạo nên tính cách của nhân vật này là độc ác và cao ngạo...".

Hầu như trong các tuồng tích sân khấu truyền thống Khmer đều có vai chằn – Những vai tương tự như chằn, cùng với nó, đóng vai trò tạo thành một tuyến nhân vật phản diện, đại diện cho cái ác, cái xấu

xa. Còn tuyến nhân vật chính diện thì luôn phải diệt ác. Cuối cùng cái ác phải bị tiêu diệt. Đó cũng là ước muốn của con người trước thế lực ma quỷ, độc ác và tàn bạo.

Về tuồng tích, kịch hát múa Rô Băm thường đưa vào các truyền thuyết, truyện cổ dân gian. Nhìn chung gồm có hai tuyến nhân vật Thiện và Ác. Nội dung mang rõ những quan niệm về Phật Giáo, Bà La Môn giáo, với đạo lí giáo dục con người phải sống cho nhân nghĩa, không làm điều ác, ở hiền gặp lành, kẻ nào gieo gió phải gặt bão. Các nhân vật trong Rô Băm phần lớn là tầng lớp trên: vua chúa, hoặc nếu là loài vật thì cũng là nhân vật huyền thoại, linh thiêng như Vua Chằn, Vua Khỉ. Ngoài hai tuyến nhân vật trên, trong kịch hát Rô Băm còn có nhiều nhân vật phụ khác như: nàng hầu, quân lính, tiên nữ... Một số đặc điểm nữa là trong Rô Băm luôn có vai hề để gây cười. Mục đích chính của vai hề là làm vui cho người xem nhưng cũng có tính giáo dục, giúp người hiền, bảo vệ chính nghĩa, phê phán bọn phi nghĩa. Vai hề thường có lối nói châm biếm, xỏ xiên, có khi thâm thuý, lộng ngữ... Chính vai hề xuất hiện trong giai đoạn sau của sân khấu kịch hát Rô Băm đã làm cho hình thức sân khấu cổ điển này gần gũi hơn với quần chúng, tăng thêm sự vui nhộn, hấp dẫn.

Riêng phần âm nhạc phục vụ cho vở diễn Rô Băm không phải dùng cả dàn nhạc mà đồng bào Khmer dùng hai loại cơ bản đánh đệm cho hát và gây không khí. Đó là một chiếc trống (cồn) và kèn (Slây rom). Hai nhạc khí này vừa có âm lượng lớn và có tiết tấu mạnh. Người Khmer nghe hai nhạc khí này diễn tấu là biết ngay có đêm diễn Rô Băm. Dàn nhạc có nhiệm vụ gây không khí cổ động cho đêm diễn, đánh minh hoạ cho các động tác múa và bộ điệu của nhân vật. Đặc biệt là tạo cao trào cho các tình huống kịch. Những cuộc chiến thì tiếng trống dồn dập, mạnh mẽ. Những lúc buồn bã, khóc than thì tiếng kèn cất lên ai oán, não nề.

Còn những yếu tố phục trang, bài trí sân khấu, đạo cụ, diễn viên đều được quy định nghiêm ngặt theo những quy phạm của sân khấu Rô Băm cổ điển. Tuy nhiên càng về sau này những yếu tố mới được các thế hệ tiếp theo bổ sung cho phù hợp với cuộc sống. Chính từ đó một loại hình sân khấu bắt nguồn từ Rô Băm đã ra đời đó là Dù Kê.

II. SÂN KHẤU DÙ KÊ

Có lẽ Dù Kê là sự nối tiếp của sân khấu kịch hát Rô Băm, nó được ra đời mang tính kế thừa nhằm đáp ứng những yêu cầu của cuộc sống mới mà thể loại Rô Băm không còn phù hợp. Vào những năm đầu của thế

kỷ XX, cùng với sân khấu cải lương Nam Bộ, sân khấu kịch hát Dù Kê đã ra đời trên vùng đất người Khmer sinh sống (vùng sông Bas Sắc). Gần một thế kỷ qua, Dù Kê đã phát triển rộng khắp trong đồng bào Khmer và trở thành một loại hình sân khấu ca kịch độc đáo, là món ăn tinh thần của các dân tộc trong vùng.

Trong khi sân khấu cổ Rô Băm chuyên dùng đề tài cổ điển, mang tính chất sử thi, huyền thoại, nhân vật là vua chúa... Khác với Rô Băm, ở Dù Kê ngoài tích truyện cổ, còn đưa vào kịch nhiều đề tài của cuộc sống xã hội đương thời. Điều này là nỗi khát khao của nhân dân, nó đáp ứng được nguyện vọng: sân khấu kịch hát phản ánh được cuộc sống và quay lại phục vụ nhân dân. Nó không dừng lại ở đề tài xưa mang tính thần thoại. Ngoài những vở khai thác từ đề tài cuộc sống mới, Dù Kê còn tiếp thu một số tuồng tích Tàu (Tiều). Thậm chí những vở cải lương: Lưu Bình Dương Lễ, Trần Minh khố chuối... cũng được dung nạp, làm cho thể loại kịch hát Dù Kê càng thêm phong phú. Chính điều này mà sân khấu Dù Kê có sức lôi cuốn nhiều tầng lớp nhân dân yêu thích. Ngày nay sân khấu Dù Kê còn diễn cả những vở về đề tài cách mạng, chống xâm lược. Điều này khẳng định vị trí vững chắc của Dù Kê trong xã hội đương đại.

Về nguồn gốc ra đời của Dù Kê, có nhiều nguồn sử liệu khác nhau. Trong bài "Nghệ thuật sân khấu Khmer đồng bằng sông Cửu Long" nhà nghiên cứu Hoàng Túc trích lời của một số nghệ sĩ ở Sóc Trăng kể rằng: "Người khai sinh ra Dù Kê là ông Lý Cọn (còn có tên gọi là Lý Cuông, gốc ở xã An Ninh (Mỹ Túc, Sóc Trăng), Lý Cọn từng đi Tây học, làm chủ sòng bạc, thua bạc phải bán ruộng, sau được giúp vốn ông về Trà Vinh tập hợp người mở đoàn hát cùng với người soạn tuồng kiêm đạo diễn là ông Suôn (người ở Trà Vinh).

Ý kiến khác thì cho nghệ thuật Dù Kê xuất phát từ Trà Vinh, do một nghệ nhân khác tên là Thạch Sua sáng lập vào đầu thế kỷ XX. Khi đi du lịch ở Campuchia, ông đã được xem các đoàn hát Dù Kê, Lokhonluông... Khi trở về quê nhà, ông đi sâu tìm hiểu nghệ thuật Triều Châu, hát bội và cải lương. Kết quả của công lao nghiên cứu là việc thành lập đoàn hát mang tên DÙ KÊ...

Lại có nguồn tư liệu khác thì cho Dù Kê ra đời sau cải lương chừng vài năm, đầu tiên là ở Trà Vinh. Thủy tổ của Dù Kê là đoàn Kru Cưu...".

Dù Kê là một hình thức sân khấu kịch hát, nó dung nạp nhiều loại hình nghệ thuật dân gian như âm nhạc (bộ gõ) ca hát, nghệ thuật múa và các hình thái

diễn xướng dân gian khác. Là con đẻ của kịch hát Rô Băm nên nó đã tiếp thu những tinh hoa của hình thức ca kịch này. Ngoài ra Dù Kê còn chịu ảnh hưởng của sân khấu cải lương, tuồng và các yếu tố ngoại lai khác.

Như vậy về hình thức Dù Kê cũng giống Rô Băm. Có khác chăng chỉ là nội dung vở diễn và ngôn ngữ biểu hiện của các loại hình nghệ thuật. Cho dù là Dù Kê hay Rô Băm, trước khi mở màn đêm diễn, người ta thường hát hai bài cúng tổ:

Tổ Têvada (thần soi sóc thế gian và thổ thần bản xứ Nêangtây).

Nêangon và Nêangóc, cầu xin sự bình an cho đêm diễn.

Sau hai bài hát là màn sân khấu được mở. Vai hề xuất hiện chào khán giả và bông đùa tạo không khí thoải mái. Cả đoàn ra chào khán giả bằng một bài đồng ca với nội dung giới thiệu các nghệ sĩ và sự tích vở diễn. Sau đó vở diễn bắt đầu. Cũng như Rô Băm, nhân vật trong Dù Kê cũng thường chia ra hai tuyến rõ ràng: thiện và ác. Tuy nhiên, cũng có những vở diễn có sự đóng góp khá đầy đủ của các lớp người, các loài thú vật. So với Rô Băm, Dù Kê mang rõ tính chất của các mối quan hệ xã hội. Mâu thuẫn giữa các tuyến nhân vật và các nhân vật cụ thể được giải quyết

thông qua chiến đấu. Cái ác bao giờ cũng hung bạo, xảo quyệt, còn cái thiện thì bao dung, thật thà. Song cuối cùng cái thiện bao giờ cũng thắng.

Vì là kịch hát nên trong mỗi vở diễn ngôn ngữ chính vẫn là ca hát, đối thoại trên nền nhạc. Có nhiều điệu hát mà hiện nay sân khấu Dù Kê đồng bằng sông Cửu Long hay ưa dùng. Đó là:

Điệu khum roông – hát cúng tổ

Điệu sòm – pông – hát vui

Điệu ăng cô reach – hát buồn, chia ly.

Điệu sồm pông tâng – sồm pông thu – giọng cao và thấp

Điệu chriêng bôm bê côn – hát ru

Điệu tếp bằn đa cha: điệu của các cô tiên

Che chong – trai gái yêu nhau hát huê tình...

Trong Dù Kê ngôn ngữ múa cũng giữ vai trò quan trọng và có thể chia thành hai loại sau:

Múa từng theo đoạn, từng chi tiết của nội dung cốt truyện.

Múa tạo dựng các nhân vật

Bên cạnh hát, múa là bộ môn võ thuật được sử dụng trong vở diễn khá đậm nét. Nói chung trong vở diễn nào của thể loại Dù Kê cũng có những màn võ thuật rất điêu luyện, làm tăng sức hấp dẫn của vở.

Về dàn nhạc trong kịch hát Dù Kê đã có những cải tiến đáng kể so với Rô Băm. Thậm chí khi mới hình thành, dàn nhạc Dù Kê còn đơn giản chỉ có một trống và một cặp phách. Dần dần do yêu cầu phát triển của xã hội, đòi hỏi âm nhạc phải tham gia tích cực hơn vào các vở diễn. Người ta bổ sung thêm nhiều loại nhạc cụ khác vào sân khấu Dù Kê, làm tăng thêm sức diễn tả của nó (chủ yếu là dàn nhạc ngũ âm). Về màu sắc, đường nét của sân khấu Dù Kê đã thể hiện rất rõ ngôn ngữ của mỹ thuật giữ vai trò quan trọng trong vở diễn. Sân khấu Dù Kê luôn được trang trí lộng lẫy với sự thay đổi phong cảnh, trang phục, đạo cụ... làm cho vở diễn có sức lôi cuốn người xem.

Sân khấu Dù Kê ra đời là một tất yếu của nhu cầu thẩm mỹ. Nó đáp ứng cái thiếu vắng của xã hội mà những kịch cổ điển dạng như Rô Băm không còn phù hợp. Vì vậy Dù Kê đã phát triển rộng khắp trong đời sống người Khmer ở đồng bằng Nam Bộ.

Thông qua các tác phẩm folklore của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long sáng tạo nên trong suốt chiều dài của lịch sử, chúng ta vẫn thấy nguyên dạng dáng vẻ của quá khứ hào hùng. Nhìn ở góc độ dân tộc học, ta thấy văn nghệ dân gian Khmer có những đặc điểm sau:

Các loại hình folklore Khmer luôn gắn kết mật thiết với sinh hoạt cộng đồng. Đó là môi trường tổng hợp của các nghi thức, tín ngưỡng, các hoạt động âm nhạc, điêu khắc, kiến trúc, múa, hát, lễ hội và sân khấu ca kịch Rô Băm, Dù Kê... Chúng ta thử tưởng tượng nếu đem tách các tác phẩm folklore Khmer ra khỏi môi trường cộng đồng mà nó đang gắn bó thì tính chất của nó sẽ thay đổi, khó có giá trị như nó đã từng có.

Các yếu tố tín ngưỡng trong đạo Phật, Bà La Môn là những yếu tố quan trọng nhất cấu thành nền văn hóa dân gian Khmer. Tất cả hòa quyện với nhau tạo ra cho các tác phẩm một cuộc sống hư ảo giữa người và Phật. Vì vậy rất khó tách yếu tố tín ngưỡng ra khỏi các yếu tố khác trong folklore. Chẳng hạn, nếu xem xét những động tác múa của nhân vật chằn mà tách nó ra khỏi yếu tố tín ngưỡng của kịch hát Rô Băm, Dù Kê thì khó mà tiếp cận hết các ý nghĩa sâu xa của nó...

Là sản phẩm tinh thần của dân tộc Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long, nghệ thuật tuyền thống Khmer đã phát triển và tạo ra một đặc điểm riêng. Chính vì vậy nó luôn luôn là điểm tựa tinh thần của con người ở nơi đây. Thời gian và tất cả đều lùi dần về dĩ vãng nhưng sức sống và vẻ đẹp trong nghệ thuật

truyền thống Khmer vẫn mãi mãi trường tồn. Bởi vì nó là nền văn hóa của con người, vì con người.

Kiến nghị

Hiện nay, trước nền kinh tế thị trường, văn hóa dân gian Khmer Nam Bộ đang có chiều hướng mất dần bản sắc. Văn hóa ngoại lai đang từng ngày, từng giờ như những đợt sóng xô vào bến bờ văn hóa dân tộc của chúng ta. Thực tế cho thấy, văn hóa truyền thống Khmer tuy đã bám rễ sâu vào đời sống qua nhiều thế hệ nhưng nay nó đang bị chao đảo, có lúc không tìm thấy hướng đi. Lâu nay ta vẫn hô hào giữ gìn bản sắc văn hóa dân tộc, nhưng giữ bằng cách nào? Ai làm? Kinh phí ở đâu? vẫn là những câu hỏi chưa có lời giải đáp cụ thể. Trước thực trạng ấy, một việc làm duy nhất đúng đảm bảo cho sự phát triển bền vững cho dân tộc Khmer là có kế hoạch bản tồn và phát triển nền văn hóa ấy. Chúng tôi nghĩ rằng cần phải tiến hành đồng thời một số công việc vừa mang tính cấp bách vừa mang tính chiến lược lâu dài. Đó là:

- Trước mắt cần khơi dậy mọi tiềm năng văn hóa nghệ thuật dân gian Khmer phục vụ cuộc sống của đồng bào. Tạo mọi điều kiện thuận lợi để đồng bào Khmer phát triển văn hóa truyền thống. Có kế hoạch đầu tư ngân sách thích đáng cho các thiết chế văn hóa.

Thường xuyên tổ chức các cuộc thi, liên hoan nghệ thuật dân gian ở các cấp. Củng cố các đơn vị thông tin lưu động, các đội nghệ thuật quần chúng, các câu lạc bộ và hệ thống nhà văn hóa các cấp... đồng thời hướng nội dung hoạt động về văn hóa truyền thống, khôi phục lại các hiện tượng văn hóa bị lãng quên. Lấy nghệ thuật truyền thống làm nền tảng cho sự phát triển văn hóa bền vững.

- Có định hướng việc bảo tồn và phát triển văn hóa truyền thống lâu dài. Đó là việc đưa văn hóa nghệ thuật dân gian vào chương trình giảng dạy ở các trường văn hóa nghệ thuật địa phương. Đào tạo ra một lớp cán bộ văn hóa có nghề và hiểu biết sâu về văn hóa dân tộc. Thường xuyên có các chương trình ngoại khóa trong hệ thống các trường phổ thông. Tạo cho thế hệ trẻ niềm tự hào, hướng về nền văn hóa dân tộc mình. Bên cạnh đó là việc tiếp thụ văn hóa nước ngoài có định hướng và chọn lọc.

- Tổ chức tổng kiểm tra, phân vùng văn hóa, sưu tầm, ghi chép tỉ mỉ tất cả các hiện tượng văn hóa truyền thống ở địa phương và xuất bản thành sách, giới thiệu rộng rãi ra cả nước và quốc tế.

Thiết nghĩ những công việc nêu trên nếu được thực hiện có hiệu quả, chắc chắn văn hóa dân tộc Khmer Nam bộ sẽ phát triển theo đúng mục tiêu mà

nghị quyết Đại hội Đảng toàn quốc lần thứ VIII đã đề ra là: "Xây dựng một nền văn hóa Việt Nam tiên tiến, đậm đà bản sắc dân tộc".

Diễn tấu đàn Dinh duk

Ảnh: Đào Huy Quyền

Âm vang cao nguyên.

Ảnh: Đào Huy Quyền

Tìm hiểu họ và tên của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long

TS. Đinh Văn Liên

Họ và tên là một yếu tố quan trọng giúp tìm hiểu quá trình phát triển tộc người, xác định và phân biệt tộc người này với tộc người khác trên cùng một địa bàn cư trú. Trong từng dân tộc, họ tên phần nào giúp ta thấy được những tác động xã hội.

Ở đồng bằng sông Cửu Long, trong từng khu vực cư trú và trong từng cộng đồng dân cư, họ và tên của người Khmer có những nét đặc thù riêng phản ánh những điều kiện môi sinh và tác động xã hội riêng. Họ, tiếng đệm và tên riêng cũng nói lên được sự hoà hợp đoàn kết giữa các dân tộc thể hiện qua cách chọn đặt tên, hôn nhân hỗn hợp và sự du nhập các họ của các dân tộc khác vào cộng đồng dân cư Khmer phía Nam.

Trong chuyến đi điền dã ngắn ngày ở các tỉnh đồng bằng sông Cửu Long, chúng tôi đã thu thập được một số tư liệu về họ tên của người Khmer ở đây. Trên cơ sở tư liệu đó, trong bài này, chúng tôi xin giới thiệu bước đầu về những đặc điểm của họ, tiếng đệm và tên riêng của người Khmer phân bố trong các vùng thuộc đồng bằng sông Cửu Long.

I. VÀI NÉT VỀ ĐẶC ĐIỂM CỦA HỌ TÊN NGƯỜI KHMER Ở ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG

Hiện nay cấu tạo họ tên chính thức của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long gồm có các bộ phận và theo thứ tự:

a. Họ + Tên riêng

hay b. Họ + Tiếng đệm (tên đệm, tên lót) +Tên riêng.

Đây là cấu tạo và thứ tự thường thấy ở các hệ thống tên họ của các dân tộc trên địa bàn Đông Nam Á.

Ngày trước người Khmer ở Nam Bộ không có họ như người Việt, mà theo nguyên tắc lấy tên đặt họ, phụ hệ và liên danh với cha. Tên riêng chỉ lấy những chữ tốt đẹp và trong một gia đình tuy ông cháu đồng tên mà không kiêng cữ[1]. Ví dụ: cha Uôn Tiêm, con Tiêm Phol và cháu là Phol Sóc.

Đầu thế kỷ XIX, sau khi lên ngôi (1802), Gia Long bắt đầu thiết lập và củng cố cơ cấu chính quyền phong kiến triều Nguyễn. Gia Long và các vua kế tiếp Minh Mạng, Thiệu Trị ...đặc biệt chú ý đến vùng đất Nam Bộ. Song song với các chính sách hà khắc khác, phong kiến nhà Nguyễn buộc nông dân Khmer ở vùng đồng bằng sông Cửu Long phải mang một trong năm

---

[1] **Trịnh Hoài Đức**: *Gia Định thành thông chí*. Tập Trung. Quyển III, Nha Văn hoá Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa, Sài Gòn. 1972, trang 6. Phần chú thích.

họ sau đây: Thạch, Lâm, Sơn, Kim và Danh[1]

Ngày nay số lượng các Họ trong người Khmer rất ít so với người Việt và Hoa. Nếu không kể các họ lạ và ít là tàn dư của loại hình phụ tử liên danh không chặt chẽ và các họ du nhập từ bên ngoài. Có thể nói, họ có số lượng người đông nhất ở người Khmer là: Thạch, Lâm, Sơn, Kim, Danh, Chau (Chao, Châu), Mai, Néang (Neong, Nương), Thị, Hữu. Đa số là từ Hán-Việt, còn Chau, Néang là từ Khmer.

Trong kết cấu họ của người Khmer có những từ đáng lẽ sử dụng cho tiếng đệm thì được dùng phổ biến cho họ. Đó là: Thị, Néang. Trước đây việc phụ nữ Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long dùng như vậy là đa số. Nếu ở vùng Cửu Long, Hậu Giang người Khmer đã có năm họ thì ở phụ nữ "Thị" được dùng làm tiếng đệm. Còn nam giới ngày trước phần đông không có tiếng đệm, số ít nếu có thì cũng không có tiếng đệm nào phổ biến như "Văn", "Hữu", "Đình" ở người Việt.

Gần đây tiếng đệm được sử dụng ngày càng nhiều trong cách đặt tên của người Khmer, trong đó chức năng thẩm mỹ của tiếng đệm và tên riêng được quan

---

[1] **Lê Hương**: *Người Việt gốc Miên*. Sài Gòn 1969, tr 28 và **Sơn Nam**: *Lịch sử khẩn hoang miền Nam*. Đông Phố, Sài Gòn 1972, tr.82.

tâm hơn. Khuynh hướng gần gũi với cách đặt tên của người Việt theo phong cách mỹ từ. Chẳng hạn: Thạch Thị Saphel, Kim Thị Mỹ Dung, Sơn Thái Hùng, Lâm Văn Hai.

Vùng Sóc Trăng, Đại Tân, Phú Mỹ (Hậu Giang) có nhiều người lai và cộng đồng dân cư Khmer có du nhập nhiều họ lạ thì tiếng đệm "Văn" (nam), "Thị" (nữ) của người Việt được sử dụng khá phổ biến. Vùng Châu Thành (Kiên Giang) cơ cấu họ tên chủ yếu vẫn còn hai bộ phận: Họ +tên riêng, ngoại trừ những người lai như Danh Mốt –Thị Nương, Danh Cơn – Thị The. Vùng Vọng Thê (An Giang), tiếng đệm thế hệ trẻ nữ giới từ "Thị" được dùng nhiều như Noang Thị Lanme Nai Thị Huệ, ngoài ra còn một số tiếng đệm khác: Neáng (Châu Néang Kim), Lệ (Mai Lệ Hoa), Na (Đắc Na Kát)... Vài tiếng đệm nam giới được du nhập từ người Việt như: Hoàng (Dương Hoàng Minh), Kiên (Châu Kiên Si), Xuân (Chao Xuân Xinh)...

Qua điều tra cũng thấy được về phía nữ giới có một vài tiếng đệm được ưa thích chung cho các vùng ở đồng bằng sông Cửu Long. Đó là: Sa (Thạch Sa Linh, Lâm Sa Onne), Sà, Na (Lâm Sà Khôl, Trần Thị Na Phê Li), Mơ (Liêu Mơ Ranne, Châu Nơ Rươn)... Có ý kiến cho rằng những tiếng đệm trên mang tính chất và xếp vào tên riêng thì hợp lý hơn.

Tên riêng.

Cũng như các dân tộc ít người khác trong cộng đồng các dân tộc Việt Nam, tên riêng ở người Khmer có một tầm quan trọng đặc biệt trong cơ cấu họ tên. Nếu như họ mang chức năng phân biệt dòng họ gia đình, thì tên riêng chỉ rõ một cá nhân trong cộng đồng. Cá nhân đó là gì? Trai hay gái? Và nhiều khi tên riêng nói lên được thành phần giai cấp (giàu nghèo), thành thị nông thôn, trình độ văn hoá và xu hướng thẩm mỹ của gia đình người mang tên đó[1]. Qua điều tra thực tế chúng tôi thấy những đặc điểm này nổi bật trong khuynh hướng phát triển của tên riêng của người Khmer đồng bằng sông Cửu Long. Vài đối chiếu như :Sa Thal, Vara, Phola, Kim Lal, Hồng Hoa, Phát Tài, Hải, Hùng, Tân, ... so với: Lâs, Oi, Muôn, Sóc, Giỏi, Khúc, Siêng, Nhôm, Nhẫn[2] .

Nếu tên riêng ở nam giới chủ yếu là một âm tiết. Ví dụ: El, Cuôl, Nhêm, Binh, Dênh, Sết, Sêl, Es, ... ngắn gọn và dứt khoát, thì tên riêng ở nữ giới có

---

[1] **Nguyễn Kim Thản.** *Vài nét về tên người Việt.* Tạp chí Dân tộc học, số 4 – 1975, tr 68 – 80.

[2] Trong khuôn khổ của bài báo cáo này chúng tôi chỉ nêu lên một số tên riêng tiêu biểu cho các đặc điểm, vì tên riêng người Khmer rất phong phú và phức tạp nên việc phân loại và thống kê các khuynh hướng phát triển và hiện có trong tên riêng cần nhiều thời gian và phải thực hiện từng bước trong từng vùng điển hình.

khuynh hướng hai âm tiết, vần bình, thường nhấn mạnh ở âm đầu, âm sau nhẹ và ngân dài. Chẳng hạn: Sathia, Dươnne, Saphêl, Savenne, Ranne, Sombô, Nonne, Sênne, Kalinne, Nathi, Chenne, Phônne,... Hay có một vần phụ ở đầu như: Sithonne, Symaly, Saphê A, Chanh Đana,... có những tên riêng âm ngắn nhẹ như: Kel, Sol, Cuôl, Mol, Cal, Ươl, Khal, Lal, Del,... vần lờ ở phía sau làm mềm từ. Bên cạnh đó có những tên riêng của lớp trung niên trở về trước phản ánh một chừng mực nào đó trong đời sống văn hoá của cộng đồng trong một lịch sử nhất định, như ở nam giới là: Nghe, Ngót, Chưa, Chai, Sum, Cho, Xiêng, E, Lây, Vong, Đan, Suông, Kía, Ởi, Nhếp, Thiệt, Cum,... Nữ giới: Đọi, Điều, Xé, Em, Sên, Húl, Cũng, Dơi, Bal, Nhau, Ni, Dol, Pe, Lam, Đen,...

Khác với họ có một số lượng ít và phân bố riêng biệt trong từng địa phương, tên riêng của người Khmer đa dạng phong phú và thống nhất trong toàn vùng đồng bằng sông Cửu Long.

Trong công thức: Họ + tiếng đệm + tên riêng. Ta thấy âm Việt, Hán Việt hay Hán đã Việt hoá và âm Khmer đi với nhau một cách phổ biến và khá nhuần nhuyễn. Chẳng hạn: Thạch Thị Saphel. Thạch Thị là âm Hán Việt và Saphel là âm Khmer, hay Neang Thị Thanh Thuỷ hay Liêu Mơ Ranne.

Còn tên riêng nam giới có rất nhiều sự tương đồng và gần gũi giữa âm Khmer và âm Việt, khó mà phân biệt ra như ở nữ giới như: Lâm Sang, Chau Vinh, Danh Cho,....

Qua điều tra, đã thấy có sự khác nhau trong việc chọn đặt tên riêng giữa dân cư nông thôn và dân cư đô thị hay ven đô thị. Cư dân Khmer đô thị vì cộng cư lâu ngày với đồng bào Việt, Hoa, tiếp thu nhiều cái mới nên trong tên riêng cũng thể hiện rất rõ điều này. Cư dân nông thôn sống khép kín với mảnh vườn và tập quán nên tên riêng còn tồn tại nhiều từ thời xưa. Trong các cộng đồng nông nghiệp, nếu cộng đồng nào ở ven trục giao thông hay trong các vùng tranh chấp cũng khác các cộng đồng cư dân riêng lẻ biệt lập. Điều này nói lên được mức độ giao lưu và tiếp thu văn hoá của từng địa bàn cư trú. So sánh tên riêng của người Khmer ở phường 5, thị xã Sóc Trăng (Hậu Giang) với Sóc Ko Sala và Sóc Tà Lé, Trà Cú (Cửu Long) ta thấy rất rõ những điều này. Ngoài ra, yếu tố nghề nghiệp gia đình cũng ảnh hưởng trong việc chọn đặt tên riêng, những công nhân hay người buôn bán trong các thị trấn đồng bằng thường đặc tên cho con dài, nam 3 âm tiết và nữ 4 âm tiết, trong đó yếu tố thẩm mỹ thể hiện rõ ràng và trên cơ sở xu hướng thẩm mỹ chung của người Việt. Ví dụ:

Tên riêng Nam	Tên riêng Nữ
Lâm Tiến Dũng	Thạch Thị Ngọc Nga
Thạch Gia Phước	Kim Sơn Thuý Ái
Châu Văn Ba	Chau Néang Kim Phượng

Vùng Minh Hoà (Kiên Giang) có sự khác biệt là cơ cấu họ tên chủ yếu là hai âm tiết, cả nam lẫn nữ. Sự phát triển được nhìn thấy ở chỗ tên riêng có nghĩa ngày một rõ ràng và quen thuộc hơn. Ví dụ:

Danh Thân	Thị Nhàn
Danh Châu	Thị Đẹp
Danh Sang	Thị Hiền

Việc chọn đặt tên riêng trong người Khmer có hai xu hướng. Một xu hướng toàn âm Khmer: Chanh Đara, Vara, Sathal, Phonne và một xu hướng toàn âm Việt: Thanh Hương, Kim Phượng, Anh Tuấn. Qua thống kê nhân khẩu ta thấy xu hướng thứ hai ngày một phổ biến khá rộng rãi trên toàn vùng đồng bằng. Cũng có hiện tượng phiên âm Khmer ra tiếng Việt, như: Sà Ngoan, Mơ Thi, Lal tự Mỹ Lan và trong một gia đình người Khmer tên các con thường đặt cùng một vần đồng âm. Nếu con đầu là Đươn thì có con sau là: Ươn, Mươn, Tươn, Xươn, con đầu là Dal thì các con sau là: Mal, Sal, Cal... Hiện tượng này thường thấy ở các vùng Trà Cú và Sóc Trăng.

Chiên tranh cũng để lại những dấu ấn trên hệ thống tên họ của người Khmer, đậm nhạt tuỳ từng cộng đồng, nhưng những dấu ấn này thì rất rõ ràng. Điển hình như: Lâm Chiến Chinh, Thạch Độc Lập, Sơn Tất Thắng, Chau Quân, Thị Tâu,... Bản thân việc phát triển dân số- dân tộc cũng đòi hỏi một số lượng tên riêng tương ứng.

Việc chọn đặt tên riêng cũng thể hiện những tác động chủ quan của gia đình. Những mong muốn, ưu tư, hy vọng, trình độ của cha mẹ, đó đây cũng để lại dấu vết trong tên riêng con cái như: Thạch Tấn Quý, Dương Thái Bình, Chau Tín, Meang Nghĩa,... Đây cũng là những ưu tư lo nghĩ của người dân Hoa, Việt trên vùng đồng bằng sông Cửu Long.

Người Khmer là cư dân nông nghiệp nhưng những yếu tố về cảnh quan và công cụ như: đất đai, trâu, bò, cày, cuốc,... phản ánh một cách hạn chế trong hệ thống họ tên (kể cả tiếng Khmer lẫn tiếng Việt). Đồng thời ta cũng thấy có sự du nhập những từ Phật giáo Tiểu thừa trong tên riêng người Khmer như: Sala (chánh điện), Sathia (lòng từ tâm), Sàthal (trần thế)...

Tên đi liền với tuổi, tuổi người Khmer càng trẻ, tên riêng càng đa dạng. Nhìn chung những lớp trẻ sanh vào thập niên 60, 70 qua tên riêng rất khó phân biệt với người Việt, trừ yếu tố họ (điều này cũng rất tương đối). Vài ví dụ: Dương Thị Kim Hoa (sinh năm 1961),

Kim Thị Xuân Dung (1976), Thạch Thị Mỹ Lang (1968), Mai Kha (1965), Liêu Sóc Kinh (1963), Chau Duyên (1972), Thạch Néang Dung (1970)...

Tên riêng của người Khmer ngày càng đa dạng, phong phú, phức tạp đi liền với một quá trình mở rộng, nối liền và giao lưu với các cộng đồng, giữa các dân tộc Việt, Hoa, Khmer thành một thể thống nhất trên vùng đồng bằng sông Cửu Long. Sự phát triển và xu hướng thẩm mỹ trong việc chọn đặt tên riêng cũng phản ảnh trình độ văn hóa ngày một cao hơn trong cộng đồng người Khmer.

Như vậy, quá trình phát triển của một cơ cấu họ tên của người Khmer có thể ghi nhận là lúc đầu chỉ có một tên riêng thôi và chỉ có tên này là quan trọng. Chẳng hạn, phum Tà Lé có Tà Uôn (ở phum Tà Lé có ông Uôn). Họ của người Khmer xuất hiện cùng với quá trình hoàn thành cơ cấu hành chánh cơ sở ở Nam Bộ của phong kiến nhà Nguyễn và các đợt kiểm kê dân số của thực dân Pháp. Họ tên và nhất là tên riêng thực hiện chức năng phân biệt và biệt giới (phân biệt giới tính)[1] một cách đơn giản trong cộng đồng phum sóc, từng cộng đồng nhỏ rải rác biệt lập trên các giải đất giồng. Tiếng đệm ra đời (sử dụng hay du nhập)

[1] **Trần Ngọc Thêm**: *Về lịch sử hiện tại và tương lai của tên riêng trong người Việt*. Tạp chí Dân tộc học, số 3 – 1975,tr. 11,12.

muộn hơn, nhưng ngày một phổ biến và nhiều màu sắc.

II. HỌ NGƯỜI KHMER Ở CÁC VÙNG THUỘC ĐỒNG BẰNG SÔNG CỬU LONG

Như trên đã nói, vào đầu thế kỷ XIX nhà Nguyễn đã buộc nông dân Khmer ở vùng đồng bằng sông Cửu Long phải mang một trong năm họ: Thạch, Lâm, Sơn, Kim, Danh.

Nhưng vào thời ấy, sắc lệnh này chỉ đến tả ngạn bờ sông Hậu. Hệ thống năm họ này phân bố ưu tiên về số lượng ở các vùng Trà Vinh, Trà Cú, Vũng Liêm, Tiểu Cần,... thuộc tỉnh Cửu Long ngày nay. Đó là vùng đất đã được khai phá sớm, là nơi nhà Nguyễn đã thiết lập một hệ thống chính quyền vững chắc để phát triển nông nghiệp, là nơi có nhiều nông dân người Việt đến cư trú từ lâu đời.

Về sau này, để chống lại chế độ hà khắc và bóc lột của phong kiến nhà Nguyễn, nhiều nông dân người Việt lẫn người Khmer đã vượt sông Hậu sang khai khẩn và sinh sống ở những nơi đất mới thuộc vùng Sóc Trăng, Bạc Liêu... thuộc tỉnh Hậu Giang và Minh Hải. Tại đây họ gặp gỡ những người Hoa mà gốc tích đa số là những người Triều Châu và Quảng Đông. Những người này vốn cũng là những nông dân chống chế độ hà khắc của phong kiến Mãn Thanh. Vì vậy, cùng chung một số phận lịch sử, cho nên giữa những nông

dân người Việt, người Khmer, người Hoa rất dễ gần gũi và thông cảm nhau. Trong thực tế họ đã giúp đỡ nhau tồn tại và phát triển cho đến nay. Đó là những nhân tố xã hội hình thành những gia đình hỗn hợp giữa các dân tộc, là cơ sở khách quan để hình thành những mối quan hệ chặt chẽ về ngôn ngữ, phong tục tập quán và điều này cũng phản ánh trong hệ thống họ tên của người Khmer.

Theo tài liệu điền dã, ở Sóc Trăng tỉnh Hậu Giang tỉ lệ các gia đình hỗn hợp rất phổ biến. Ví như trong 351 hộ Khmer ở khóm 5 phường 5 thị xã Sóc Trăng mà chúng tôi đã điều tra thì chỉ có 137 hộ còn mang 5 họ trên: Thạch 64 hộ, Lâm 27 hộ, Sơn 21 hộ, Danh 15 hộ, Kim 10 hộ. Còn lại 214 hộ gia đình Khmer có họ du nhập từ các họ của người Việt hay người Hoa.

Bảng 1.

351 hộ gia đình Khmer ở khóm 5 phường 5 thị xã Sóc Trăng (Hậu Giang)

TÊN HỌ	THẠCH	LÂM	SƠN	DANH	KIM	TỔNG SỐ
SỐ HỘ	64	27	21	15	10	137/351
Tỷ lệ	46.7%	19.7%	15.3%	10.9%	7.3%	

Căn cứ vào số hộ và hệ thống họ thì sự lai này lên đến 2/3 tổng số hộ Khmer ở khóm 5 (không kể những hộ gia đình người Việt và người Hoa). Nhưng điều này cũng còn hết sức tương đối vì có rất nhiều gia đình Khmer vẫn giữ nguyên họ chính, mà đã lai từ phía người mẹ hay người vợ. Chẳng hạn gia đình chồng là Khmer nhưng vợ là Việt hay Hoa. Một ví dụ, ở khóm 5, phường 5, thị xã Sóc Trăng có gia đình ông Trà Nhon, người Khmer, sinh năm 1918, theo đạo Phật và làm ruộng (họ Trà là một họ Khmer đặc biệt, có thể từ chữ Tà có nghĩa là ông. Trà Nhon = Tà Nhon = ông Nhon). Vợ là Lâm Thị Xuân, sinh năm 1921, dân tộc tự khai : Kinh gốc Hoa. Con là Trà Trung Hiếu, sinh 1950. Con dâu Trần Tố Hương, sinh năm 1951 là người Kinh gốc Hoa.

Người Pháp gọi vùng Đại Tâm, Phú Mỹ, Sóc Trăng... là vùng người lai. Đến thời Mỹ ngụy, chủ nghĩa

thực dân mới và tay sai, với âm mưu đồng hóa và không công nhận người Khmer là một dân tộc ít người, cùng chính sách dồn dân và bước đầu hình thành những thị trấn và đô thị nhỏ trên toàn vùng đồng bằng đã đưa đến sự phân hoá xã hội một cách sâu sắc trong cộng đồng dân tộc Khmer. Ở những thị trấn và ven thị trấn này, tỷ số những gia đình hỗn hợp lên rất cao, sự lai Việt, Hoa, Khmer diễn ra từ nhiều thế hệ dân cư. Nhưng càng xa những khu chợ, những thị trấn, cùng đi sâu vào các giồng đất xa xôi cô lập mức độ lại càng giảm xuống, ít đi. Nhưng hầu như không cộng đồng phum sóc nào là không có người Việt, người Hoa và ta cũng dễ dàng thấy được những gia đình hỗn hợp trong các cộng đồng đó.

Vùng này sự lai tạp chồng chéo nhau. Trong một gia đình là nơi gặp gỡ và hoà hợp của ba dòng máu Việt, Hoa, Khmer một cách tương đối phổ biến. Ngoài ra ta còn gặp sự lai và những gia đình có người Khmer kết hợp với người Chàm, Java và Ấn. Phường 5 thị xã Sóc Trăng có hai gia đình Ấn- Khmer.

Qua quá trình lịch sử, sự hoà hợp giữa các dân tộc trên vùng đồng bằng diễn ra từ 3 đến 5 thế hệ, phổ biến là 3 thế hệ dân cư.

Trong 315 hộ gia đình Khmer mà chúng tôi đã điều tra ở khóm 5 phường 5 thị xã Sóc Trăng (tỉnh Hậu Giang), ngoài 5 họ chính gốc còn có sự du nhập của 55

họ khác. Trong đó các họ lai Việt, lai Hoa chiếm khoảng 45%, gồm có các họ lai Việt là : Nguyễn, Trương, Huỳnh, Đào, Đinh, Bùi, Lê, Đỗ, Hồ, Võ, Phan, Hoàng. Tỷ lệ khoảng 18%. Họ lai Hoa gồm có: Triệu, Lý, Trần, Hứa, Ngô, Liêu, Dương, Hàng, Thái, Điền, Cao, Hà, Quách, Kha, Tạ, Giang, Trang, Tô, Vương, Lai, Lưu, Chiêu, Bành, Tăng, Mã. Tỉ lệ khoảng 27%.

Ở đây cần lưu ý một điều là sự phân biệt giữa họ lai Việt và họ lai Hoa có tính cách rất tương đối, dựa trên cơ sở tự khai dân tộc trong các bảng hộ khẩu và sự điều tra sơ bộ của chúng tôi, cộng với tính phổ biến của các họ đó là của dân tộc nào. Nhưng có những trường hợp như họ Triều, Lý, Trần,... mà cả hai dân tộc Việt Hoa đều có phổ biến, thì chúng tôi cũng căn cứ vào số lượng nhiều ít và nhân dân địa phương cho biết các họ đó là của dân tộc nào mà tạm xếp vào hệ thống họ lai dân tộc đó. Có những trường hợp họ gốc Hoa du nhập sang người Việt (lâu đời hay mới đây), rồi mới du nhập vào hệ thống họ của người Khmer. Cũng có trường hợp người Khmer mang họ người Việt mà không có sự lai, như họ Nguyễn mà Gia Long ban cho người thủ lĩnh Khmer vào năm 1757 là Nguyễn Văn Tồn đã có công với chúa Nguyễn[1]. Từ đó trong người Khmer có thêm

[1] Xem **Trịnh Hoài Đức**: *Gia Định thành thông chí*, tập thượng, tr. 82.

dòng họ Nguyễn mà Nguyễn Văn Tồn truyền lại cho con cháu về sau...Vì những lý do trên, sự xếp loại của chúng tôi chỉ có mục đích giới thiệu những nét đặc trưng nhất mà thôi.

Ngoài năm họ chính chiếm khoảng 40%, họ lai Việt, Hoa khoảng 45%, chúng ta còn thấy các họ từ các địa phương khác du nhập đến, như Préas, Uôn, Pôn... ở vùng biên giới là tàn dư của loại hình phụ tử liên danh không chặt chẽ và đã biến dạng. Đó là loại hình họ mà con cháu có thể lấy tên ông nội, ông ngoại, chú, bác... làm họ cho mình, miễn người đó được thừa nhận là trưởng tộc[1]. Loại họ này còn họ Châu hay Chao, Néang hay Nương là họ chính của vùng Vọng Thê, Tri Tôn (An Giang) được du nhập xuống. Sự du nhập này ít và không đáng kể, điều này cũng phản ánh được một điều là qua hệ thống họ tên gia đình thì người Khmer An Giang, Kiên Giang ít xuống vùng duyên hải. Chúng tôi loại trừ trường hợp những họ gia đình du nhập từ những vùng Vũng Liêm, Trà Vinh, Trà Cú... thuộc tỉnh Cửu Long, vượt qua sông Hậu đến đây, vì sự di cư này xảy ra thường

[1] Năm 1911, ở Campuchia vua Norodom trong một cuộc điều tra dân số ra lịnh cho nhân dân lấy tên người được coi là trưởng tộc hay chủ gia đình làm họ cho mỗi người trong gia đình.

xuyên, và hệ thống các họ ở Hậu Giang có cùng nguồn gốc với các họ vùng Cửu Long.

Qua điều tra cũng ghi nhận được những họ lạ, ít và đặc biệt gồm: Họ Chiêm, Ông, La, Hữu, Tuy, Kim, Gian, Heng, Phản, Tè,... khoảng 7%.

Ngoài ra còn có những họ có nguồn gốc không phải là họ, mà trong một giai đoạn lịch sử nào đó, với sự tác động và đặt để của phong kiến và thực dân mà ngày nay trong cộng đồng người Khmer vùng Sóc Trăng có những họ như: Danh, Thị, Chao, Néang, Tra, Hai là tiếng để gọi một ngôi thứ 3 số ít. Danh Sơn, Thị Nở là tên Sơn, con Nở. Hai tiếng gọi thiếu kính trọng này thực dân Pháp đã gán ép làm họ cho người Khmer. Chao, Néang là tiếng gọi Khmer. Trà (hay Tà), tiếng Khmer có nghĩa là ông. Hai là tên gọi thứ cả phổ biến ở vùng Nam Bộ. Tất cả những tiếng trên đã trở thành họ của người Khmer.

Có thể tóm tắt hệ thống các họ của người Khmer ở phường 5, thị xã Sóc Trăng, tỉnh Hậu Giang ở bảng sau:

Bảng 2. ***Họ của người Khmer ở phường 5 thị xã Sóc Trăng (Hậu Giang)***

Số TT	PHÂN LOẠI	CÁC LOẠI HỌ TÊN	%
1	Họ chính người Khmer đồng bằng sông Cửu Long.	Thạch, Lâm, Sơn, Kim, Danh	40%
2	Họ từ nơi khác đến	Preas,Uôn, Châu, Néang	30%
3	Họ lai Việt	Nguyễn, Trương, Huỳnh, Đào, Đinh, Bùi ,Lê, Đỗ, Hồ,Võ, Phan, Hoàng	18%
4	Họ lai Hoa	Triệu, Lý, Trần, Hứa, Ngô, Liêu, Dương, Hàng, Thái, Điền, Cao, Hà, Quách Kha, Tạ, Giang, Trang, Tô, Vương, Lai, Lưu Bành,Tăng, Mã.	27%
5	Họ lạ ít gặp	Chiêm, Ông, La, Hữu, Tuy, Kiên, Gian, Heng, Phản, Tè	7%
6	Họ có nguồn gốc không phải là họ	Danh, Thị, Chao, Néang, Trà, Hai	5%

Đây cũng là những họ tiêu biểu ở các vùng Đại Tâm, Phú Mỹ trong tổng số những người Khmer lai

Hoa ở vùng trên, những họ Trần, Lý, Liêu và Ngô chiếm một tỷ số đáng kể so với các họ khác.

Ở trên là những đặc điểm mà chúng ta nhận thấy được qua hệ thống các họ của người Khmer từ tỉnh Cửu Long đến tỉnh Hậu Giang, nghĩa là từ vùng trung châu thổ đến duyên hải ở đồng bằng sông Cửu Long.

Từ vùng trung châu thổ lên đến biên giới Campuchia là tỉnh An Giang. Tổng dân số đồng bào Khmer ở đây là 76.978 người[1]. Trong 8 huyện và 2 thị xã của tỉnh, người Khmer tập trung đông và chủ yếu là ở huyện Tri Tôn 66.792 người, sau đó đến Tịnh Biên 4.337 người, Huệ Đức 2.191 người và Châu Thành 1.128 người. Còn ở các huyện khác con số không đáng kể.

Ngày trước người Khmer vùng này cũng không có họ. Tháng 2 (1823), Lê Văn Duyệt xin vua Minh Mạng đặt họ cho các chánh đội, đội trưởng người Khmer[2].

Đến tháng 12.1839, một sắc lệnh của Minh Mạng buộc đồng bào Khmer cư trú trong các huyện có đông người Hoa thuộc các vùng An Giang và Hà Tiên đều phải đặt họ tên như người Hoa và thuộc về các huyện người Hoa quản trị[3].

---

[1] Theo *Bản kê dân số tỉnh An Giang*, trong cuộc điều tra dân số ngày 5-2-1976.

[2] *Quốc triều chính biên*. Nhóm nghiên cứu Sử Địa xuất bản, 1972. Phần Minh Mạng, tr.121,122.

[3] *Quốc triều chính biên*. Sđd. Phần Minh Mạng ,tr. 226.

Do những sự kiện trên nên ngày nay việc tìm hiểu họ tên của người Khmer có những khó khăn nhất định. Nhưng hầu như những áp đặt của chính quyền nhà Nguyễn chỉ được thực thi trên giấy tờ, sổ thuế và đối với một thiểu số nào đó, còn đại đa số nhân dân vẫn gọi tên họ mình theo tập quán và tiếng địa phương. Nên qua cuộc điều tra dân số ngày 5-2-1976 ta thấy hệ thống họ tên của người Khmer vùng Tri Tôn, Châu Thành (An Giang) có những đặc điểm sau.

Ngoài những gia đình đã có sự lai, người Khmer ở Tri Tôn, Châu Thành (An Giang) phổ biến mang họ Chau (nam) và Néang (nữ). Chau tiếng Khmer có nghĩa là chàng, còn Néang có nghĩa là nàng. Quá trình từ tiếng để gọi biến thành họ và được sử dụng làm họ thực thụ của người Khmer vùng này, ta thấy có sự biến âm từ Cháu thành Chao hay Châu, và Néang thành Neong hay Nương. Qua cuộc điều tra về hệ thống họ tên ở ba ấp Tân Tây, Tân Hiệp A và Trung Sơn thuộc xã Vọng Thê huyện Châu Thành (An Giang), chúng tôi thấy việc sử dụng họ cho mình và việc đặt họ cho con cháu của người Khmer ở đây chưa đi vào nề nếp và chưa bảo đảm những quy tắc tối thiểu thông thường. Chẳng hạn, theo nguyên tắc Chau (chàng) chỉ đặt cho phái nam, Néang (nàng) chỉ dành cho phái nữ. Rõ ràng trong những nguyên tắc biệt phái chung về họ người Khmer có bao gồm nguyên tắc biệt phái (phân biệt giới

tính) mà thông thường là một trong những chức năng của tiếng đệm. Đáng lẽ ra nếu người cha là: Chau Uynh, mẹ có tên là Néang Chiên thì con trai là Chau Tha và con gái là Néang Sóc Thi. Nhưng người Khmer đã sử dụng một cách lẫn lộn trong việc đặt họ cho con trai và con gái, như đặt họ Chau cho con gái và trong một gia đình khi thì đặt Chau khi thì Néang, thị không thống nhất. Điều này xảy ra khá nhiều và vẫn còn tồn tại trong việc đặt họ cho những thế hệ gần đây nhất. Một ví dụ về việc đặt họ trong trong gia đình ông Châu Chum sinh năm 1924 , làm ruộng, ở ấp Tân Tây xã Vọng Thê huyện Châu Thành tỉnh An Giang:

- Chồng : Chau Chum sinh năm 1924
- Vợ : Néang Long -1935
- Con gái : Chau Thị Chuôn -1954

(con gái Chau Thị)

- Con trai : Chau Sóc -1957
- Con gái : Chau Néang Pruôi -1962

(con gái Chau Néang)

- Con gái : Néang Ương -1966

(con gái Néang)

- Con trai : Chau Oanh - 1970
- Con trai : Chau Duyên - 1972
- Con gái : Néang Chanh -1973

(con gái Néang)

- Những tiếng biến âm và đọc trại Chau thành Chao, Châu và Néang thành Néong, Nương được sử dụng lâu dần trở thành hệ tên họ độc lập trong các họ của người Khmer.

Vùng Vọng Thê họ Mai chiếm một số lượng khá đông. Chúng tôi chưa tìm hiểu được nguồn gốc họ này[1]. Họ Mai thống nhất cho cả nam lẫn nữ và như lệ thường con lấy họ cha, kể cả con gái. Có một điều là chỉ có người Khmer ở An Giang (Vọng Thê, Tri Tôn) mới có họ Mai, ở những nơi khác nếu có chỉ là sự du nhập từ đây mà thôi.

Sau các họ trên, họ Danh (nam), Thị (nữ) chiếm một số lượng vừa phải ở ba ấp Trung Sơn, Tân Tây và Tân Hiệp A xã Vọng Thê.

Ta cũng thấy rõ sự du nhập của các họ: Thạch, Lâm, Sơn, Kim, Danh từ các vùng của tỉnh Cửu Long, Hậu Giang lên. Việc có nhiều những người nữ và nam lớn tuổi mang 5 họ trên và không có họ Mai ở vùng dưới phản ánh một điều là trong quá trình lịch sử di

---

[1] Người Chăm ở các huyện An Phước, Tuy Phong thuộc phủ Ninh Thuận và huyện Hòa Đa, Tuy Định thuộc phủ Hàm Thuận, năm Minh Mạng thứ 13 (1832) tháng 10, Minh Mạng buộc phải mang 3 họ là: Mai, Trúc, Tùng để phân biệt họ hàng và vào sổ thuế (theo Quốc triều chính biên. Phần Minh Mạng, tr. 154). Theo tổ nghiên cứu Chăm thì ngày nay các họ này không phổ biến trong đồng bào Chăm Thuận Hải.

động dân cư Khmer có lẽ là từ hướng Vũng Liêm, Trà Vinh, Sóc Trăng thuộc các tỉnh Cửu Long, Hậu Giang đi ngược lên vùng trên là An Giang.

Vì là vùng giáp biên giới nên cũng thấy xuất hiện những họ lạ như: Panh, Xoth, Núth, Pem, Xanh, Uông, Binh, Tưng, Xum, Vôn... Như trên đã nói những họ này mang dấu vết của loại hình liên danh phụ tử và có vài họ du nhập từ bên ngoài nước ta.

Vùng Vọng Thê (An Giang) ngày xưa là căn cứ địa của Ba Cụt. Dưới thời Mỹ ngụy, đây là vùng tranh chấp gay gắt giữa ta và địch, nên dân cư có một mức xáo động cao, điều này cũng thể hiện qua những sự thay đổi cư trú, hôn nhân hỗn hợp và sự du nhập các họ Việt, Hoa một cách phổ biến. Các họ Việt, Hoa du nhập vào hệ thống các họ gia đình Khmer là: Nguyễn, Trần, Lý, Lê, Ngô, Dương, Liêu, Đào, Điều, Khưu, Phạm, Hứa.

Bảng 3. ***Bảng phân loại các họ vùng Vọng Thê (An Giang)***

Số TT	PHÂN LOẠI	CÁC LOẠI TÊN HỌ
1	Các họ chính	Chau (Chao, Châu), Néang (Neong, Nương), Mai.
2	Các họ có số lượng đáng kể.	Danh, Thị.

3	Các họ du nhập từ vùng Cửu Long, Hậu Giang.	Thạch, Lâm, Sơn, Kim, Danh.
4	Các họ đặc biệt.	Panh, Xoth, Nuth, Pem, Xanh, Uông, Bình, Xum.
5	Họ lai Việt Hoa	Nguyễn, Trần, Lý, Lê, Ngô, Dương, Liêu, Đào, Điểu, Khưu, Phạm, Hứa.

Kiên Giang là tỉnh giáp giới An Giang, biên giới Campuchia và nằm dọc dài theo bờ biển vịnh Thái Lan. Người Khmer vùng này có 109.144[1] người phân bố rải rác khắp các huyện trong tỉnh. Đông nhất là huyện Châu Thành 32.207 người, Gò Quao 22.612 người, Giồng Riềng 16.191 người.

Khác với các tỉnh Cửu Long, Hậu Giang và An Giang, hệ thống họ của người Khmer ở đây có những đặc điểm riêng, đa số khoảng 90% người Khmer vùng Kiên Giang mang họ Danh (nam) và Thị (nữ).

Theo lời các vị sư chùa Dom Melchei (chùa Phật Lớn) ở thị xã Rạch Giá và chùa Klang Mương huyện Châu Thành (An Giang) thì ngày xưa người Khmer tụ cư đông đảo ở ngay toà Hành Chánh cũ của Châu Thành Rạch Giá, nhiều dấu vết còn đó. Lúc bấy giờ vùng này toàn rừng rậm và đầm lầy. Khi thực dân Pháp

[1] Bảng điều tra dân số tỉnh Kiên Giang ngày 5-2-1978.

đến đánh chiếm thì người Khmer chạy đi tứ tán khắp nơi, lớp thì chạy về Gò Quao, Giồng Riềng, lớp thì lên Hà Tiên. Đến khi kiểm kê dân số, thực dân Pháp bắt buộc người Khmer dù trước đó có họ gì đi nữa thì cũng phải mang hai họ: Danh (cho nam), Thị (cho nữ). Từ đó người Khmer chính gốc vùng Kiên Giang đàn ông có họ là Danh, đàn bà là Thị.

Điều tra các họ của người Khmer ở xã Minh Hoà, huyện Châu Thành tỉnh Kiên Giang chúng tôi thấy có một ít họ Thạch, Lâm, Sơn,... du nhập vào nhưng số lượng không đáng kể, nó phản ánh một thực tế là quan hệ dân tộc ở các vùng, các địa phương với nhau trước đây rất hạn chế.

Trong các vùng Rạch Giá, Châu Thành, Hà Tiên thuộc Kiên Giang có người Hoa cư trú từ lâu đời, và cùng với người Việt đã có sự hoà hợp huyết thống với người Khmer bên cạnh một cách đậm nét. Những họ Hoa, Việt du nhập vào cộng đồng Khmer ở xã Minh Hoà huyện Châu Thành được nhận thấy là: Đoàn, Chiêm, Huỳnh, Tăng, Lý, Lưu, Hàng, Tô, La, Lục, Chề, Đỗ, Panh, Từ, Bàn, Dương.

Không thấy có nhiều họ lạ, đặc biệt là họ từ vùng An Giang du nhập vào đây, tuy về địa bàn cư trú rất gần.

Tóm lại, trên toàn vùng đồng bằng sông Cửu Long các họ chính của người Khmer được phân bố như sau.

Ở các vùng Vũng Liêm, Trà Vinh, Trà Cú... thuộc tỉnh Cửu Long và vùng Sóc Trăng, Đại Tâm, Phú Mỹ thuộc tỉnh Hậu Giang người Khmer phổ biến mang 5 họ: Thạch, Lâm, Sơn, Kim, Danh. Vùng Vọng Thê, Tri Tôn thuộc tỉnh An Giang phổ biến họ Chau, Néang, Mai; còn ở Rạch Giá, Châu Thành thuộc tỉnh Kiên Giang là Danh, Thị.

Bảng 4. ***Bảng kê các họ chính của người Khmer phân bố ở các vùng đồng bằng sông Cửu Long***

Các vùng đồng bằng sông Cửu Long	CỬU LONG (Trà Vinh, Trà Cú, Vũng Liêm) và Hậu Giang (Sóc Trăng, Đại Tâm, Phú Mỹ) (a)	AN GIANG (Vọng Thê, Tri Tôn) (b)	KIÊN GIANG (Rạch Giá, Châu Thành, Hà Tiên) (c)
Các họ chính	Thạch, Lâm, Sơn, Danh, Kim.	Chau, Néang, Mai	Danh, Thị

(a), (b), (c): *Các vùng ghi chữ nhỏ Trà Vinh, Trà Cú, Vũng Liêm... là những vùng chúng tôi đã đến để điều tra. Đó là những vùng tiêu biểu, tương đối tập trung những nét cổ truyền của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long.*

Cuối cùng, chúng ta cũng nên nói qua về sự phân bố dân cư cũng như hệ thống các họ của người Khmer ở miền cực Nam của tổ quốc. Đó là tỉnh Minh Hải. Cùng với nông dân Việt, người Khmer đến đây rất muộn, khoảng 100 năm trở lại. Tỉnh Minh Hải nhất là vùng Năm Căn, Cà Mau, là một vùng đất mới, người Khmer có khoảng 45.886 người, có nguồn gốc từ các vùng Sóc Trăng, Trà Vinh đến. Đa số tập trung ở các huyện Vĩnh Lợi 21.100 người, Giá Rai 5.376 người (đây là vùng tỉnh Bạc Liêu cũ), xuống sâu phía dưới là vùng Trần Văn Thời, Ngọc Hiển có khoảng 2.000 người Khmer[1]. Người nông dân Khmer ở đây có nếp sinh hoạt gần giống người nông dân Việt. Hệ thống các họ của người Khmer ở Minh Hải có cùng nguồn gốc từ các vùng Sóc Trăng, Bạc Liêu đến. Riêng các họ Hữu là họ lạ và đặc biệt phổ biến ở các vùng xã Tân Lộc, huyện Thới Bình. Chúng tôi chưa tìm hiểu được nguồn gốc của họ này.

III. NHẬN XÉT

Từ những trình bày trên chúng ta có một vài nhận xét bước đầu sau:

Ngày nay đa số những họ của người Khmer, không kể những họ du nhập, là do sự đặt để của phong kiến thực dân, một số có nguồn gốc từ loại hình phụ tử

---

[1] Tài liệu điều tra của **Phan An**, Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

liên danh và một số có nguồn gốc là những tiếng gọi (Danh, Thị, Chau, Néang).

Hệ thống họ tên của người Khmer phản ánh một quá trình hoà hợp với các dân tộc Việt, Hoa một cách lâu dài và sâu sắc. Sự hoà hợp này thể hiện trong từng cơ cấu gia đình mà hôn nhân hỗn hợp và sự lai giữa các dân tộc đã trở thành phổ biến, thể hiện trong sự du nhập các họ Việt, Hoa vào các hệ thống họ của người Khmer, và việc đặt tên riêng cho con cái, thế hệ sau, đang trở thành một xu hướng thống nhất trên toàn vùng đồng bằng.

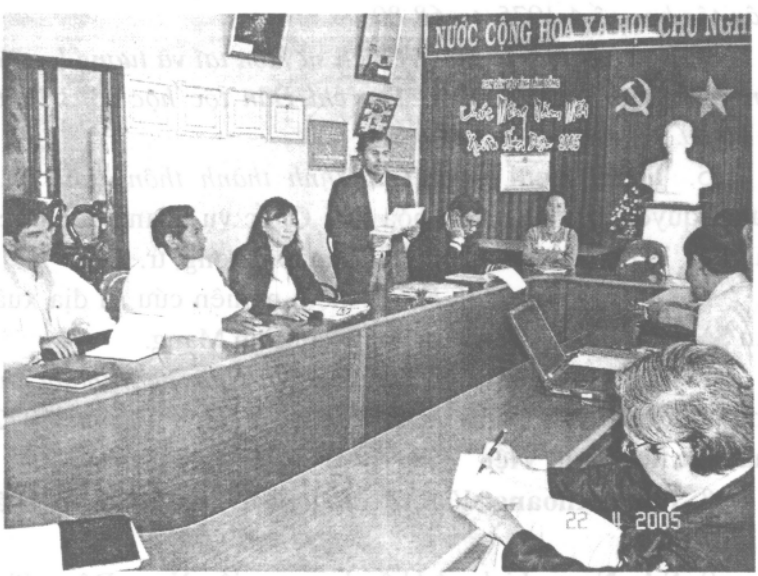
Qua hệ thống tên họ gia đình người Khmer chúng ta cũng thấy được một trong những hướng di cư chính của người Khmer trong quá trình lịch sử là từ Cửu Long (vùng Vũng Liêm, Trà Vinh, Trà Cú,...) xuống Hậu Giang (Sóc Trăng, Vĩnh Châu, ...) rồi lên Rạch Giá, An Giang, Kiên Giang.

Qua thời gian, những vùng cư trú của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long đã hình thành những cộng đồng dân cư với đặc điểm địa phương riêng biệt, cùng mức độ giao lưu văn hoá và hợp tác xã hội riêng.

Tóm lại, trên đây là những ghi nhận và ý thức bước đầu của chúng tôi về hệ thống họ tên của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long, giới hạn trong các vùng đã khảo sát. Bài này mang ý nghĩa giới thiệu một

cách tổng quát và đặt vấn đề cho những suy nghĩ và nghiên cứu một cách lâu dài về Danh xưng học (Onomastique) người Khmer, một vấn đề tương đối mới và cần thiết.

Năm 1978



Tọa đàm về người Cơ Ho tại Lâm Đồng (2005).
Ảnh: Hồng Liên

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Tài liệu điền dã của tổ đồng bằng sông Cửu Long: 2000 họ tên của người Khmer ở các vùng : khóm 5 phường 5 thị xã Sóc Trăng; ấp Tá Biên, xã Đại Tâm, huyện Phú Mỹ (Hậu Giang). Ấp Phù Ly, xã Đông Thành, huyện Bình Minh; ấp Tà Lý, huyện Trà Cú (Cửu Long), xã Minh Hoà, huyện Châu Thành (Kiên Giang), xã Vọng Thê, huyện Châu Thành (An Giang).

2. *Tài liệu điền dã tỉnh Minh Hải của* **Phan An** -Viện Khoa học Xã hội tại TP.Hồ Chí Minh.

3 .**Nguyễn Kim Thản**. *Vài nét về tên người Việt. Tạp chí Dân tộc học số 4-1975, tr. 68-80.*

4. **Trần Ngọc Thêm**. *Về lịch sử hiện tại và tương lai của tên riêng trong người Việt. Tạp chí Dân tộc học số 3/1976, tr.11-20.*

5. **Trịnh Hoài Đức**. *Gia Định thành thông chí.* Tập trung, quyển III. Nha Văn hóa Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa 1972. (trang 6 phần ghi chú tập thượng, tr. 82).

6. *Quốc triều chánh biên.* Nhóm nghiên cứu sử địa xuất bản Sài Gòn 1972. Phần Gia Long và Minh Mạng.

7. Quốc sử quán triều Nguyễn.*Đại Nam nhất thống chí.* Nha Văn hóa Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa 1972. Phần lục tỉnh Nam Việt.

8. **Phan Khoang**. *Việt sử xứ Đàng Trong.* Khai Trí xuất bản, 1967.

9. **Sơn Nam**. *Lịch sử khẩn hoang miền Nam.* Đông Phố xuất bản, Sài Gòn, 1972.

10. **Lê Hương**. *Người Việt gốc Miên.* Sài Gòn 1969.

Phụ nữ Chăm Hồi giáo ở An Giang và chiến lược phát triển dân số

TS. Phan Văn Dốp
Nguyễn Thị Nhung

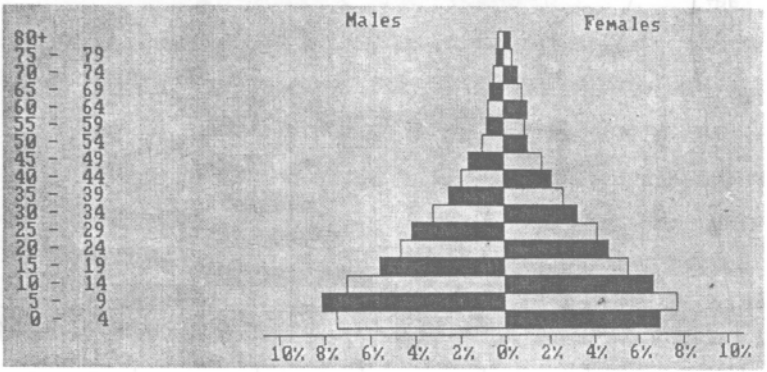
Chiến lược giảm tăng dân số để phát triển là một trong những chiến lược quan trọng của nhà nước Việt Nam trong hơn 30 năm qua, theo đó là chương trình kế hoạch hóa gia đình khuyến khích các cặp vợ chồng sử dụng các biện pháp tránh thai để hạn chế sinh đẻ. Tuy nhiên, việc sử dụng các biện pháp tránh thai còn phụ thuộc vào những yếu tố khác nhau như trình độ học vấn, yếu tố văn hóa của dân tộc, điều kiện về địa lý,... Nhiều nghiên cứu đã chỉ ra rằng phụ nữ ở những vùng dân tộc hoặc những vùng khó khăn thường không có đủ điều kiện về kinh phí cũng như không có đủ kiến thức để tiếp cận với các biện pháp tránh thai... Bài viết này của chúng tôi tập trung xem xét những yếu tố ảnh hưởng đến tình hình phát triển dân số của dân tộc Chăm theo Hồi giáo ở tỉnh An Giang.

Bài viết này sử dụng số liệu của Chương trình "Phụ nữ người Chăm Hồi giáo ở Nam Bộ trong quan hệ giới và phát triển" thuộc chương trình nghiên cứu Việt Nam – Hà Lan (VNRP) do Nguyễn Thị Nhung làm trưởng đề án. Chương trình này được tiến hành điều tra khảo sát 200 hộ gia đình người Chăm Hồi giáo ở An Giang vào tháng 6 năm 2003.

1. Tình hình phát triển dân số người Chăm Hồi giáo ở An Giang

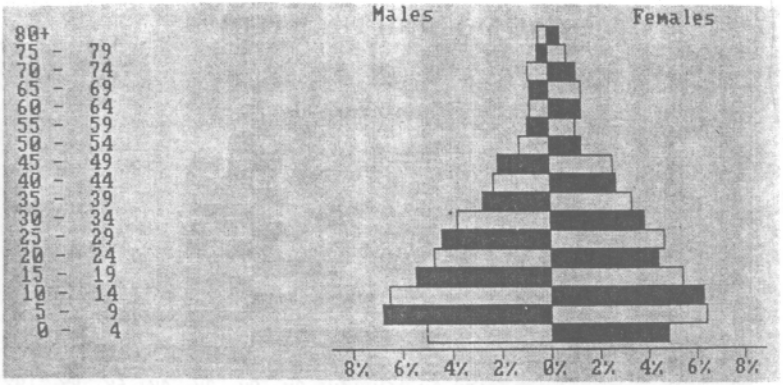
Số liệu Tổng điều tra dân số và nhà ở ngày 1.4.1999 cho chúng ta cái nhìn tổng quát về tình hình phát triển dân số của người Chăm ở Việt Nam nói chung và sự phát triển dân số của người Chăm ở An Giang. Để nhận diện về cơ cấu dân số, chúng tôi đã lập tháp tuổi người Chăm ở Việt Nam và tháp tuổi người Chăm ở tỉnh An Giang. Tháp tuổi được lập với số tuổi mỗi nhóm là 5 tuổi và chia làm 17 nhóm. Nhóm tuổi nhỏ nhất từ 0 tuổi đến 4 tuổi, tức là sinh trong khoảng thời gian từ năm 1999 đến năm 1995. Nhóm tuổi lớn nhất từ 80 tuổi trở lên tức là sinh từ năm 1919 trở về trước *(Mô hình tháp tuổi)*.

CÁC MÔ HÌNH THÁP TUỔI



	Nam	% Nam	Nữ	% nữ	Tổng số
Tổng số	65.941	49,63	66.932	50,37	132.873
0-4 tuổi	9.872	51,78	9.195	48,22	19.067
5-9	10.746	51,22	10.235	48,78	20.981
10-14	9.247	51,16	8.826	48,84	18.073
15-19	7.333	50,22	7.270	49,78	14.603
20-24	6.102	49,80	6.152	50,20	12.254
25-29	5.386	49,50	5.495	50,50	10.881
30-34	4.121	49,05	4.281	50,95	8.402
35-39	3.244	48,30	3.473	51,70	6.717
40-49	2.487	46,91	2.815	53,09	5.302
45-49	2.069	47,57	2.280	52,43	4.349
50-54	1.208	46,57	1.386	53,43	2.594
55-59	1.015	44,97	1.242	55,03	2.257
60-64	925	39,78	1.400	60,22	2.325
65-69	854	43,59	1.105	56,41	1.959
70-74	572	40,68	834	59,32	1.406
75-79	436	44,72	539	55,28	975
80 trở lên	324	44,51	404	55,49	728

Tháp tuổi dân số người Chăm - 132.873 người
(Dựa theo Tổng điều tra dân số ngày 1.4.1999)



	Nam	% Nam	Nữ	% nữ	Tổng số
Tổng số	6.008	48,32	6.427	51,68	12.435
0-4 tuổi	619	50,86	598	49,14	1.217
5-9	836	51,35	792	48,65	1.628
10-14	803	50,79	778	49,21	1.581
15-19	669	49,96	670	50,04	1.339
20-24	578	51,56	543	48,44	1.121
25-29	534	48,02	578	51,98	1.112
30-34	458	49,25	472	50,75	930
35-39	336	44,80	414	55,20	750
40-49	283	45,65	337	54,35	620
45-49	254	44,56	316	55,44	570
50-54	146	47,40	162	52,60	308
55-59	112	45,16	136	54,84	248
60-64	93	36,33	163	63,67	256
65-69	94	36,15	166	63,85	260
70-74	98	40,83	142	59,17	240
75-79	51	35,17	94	64,83	145
80 trở lên	44	40,00	66	60,00	110

Tháp tuổi dân số tỉnh An Giang – 12.435 người
(Dựa theo Tổng điều tra dân số ngày 1.4.1999)

Mô hình tháp tuổi của người Chăm nói chung có chân tháp ở nhóm tuổi 0 đến 4 tuổi (sinh từ 1999 đến 1995) đã thu hẹp so với nhóm tuổi 5 tuổi đến 9 tuổi (sinh từ 1994 đến 1990). Điều đó cho thấy đã có sự giảm tỷ lệ tăng dân số ở người Chăm trong những năm 1995 đến 1999 so với 5 năm trước đó. Và như vậy, có thể nói chương trình kế hoạch hóa gia đình đã bước đầu có tác động đến người Chăm. Tuy nhiên, mức độ giảm còn chưa đáng kể, bởi vì nhóm tuổi 0 đến 4 tuổi chiếm 14,35% trong tổng dân số người Chăm trong khi nhóm tuổi 5 đến 9 tuổi là 15,79%, chỉ giảm có 1,44%. Có thể ở mỗi địa phương nơi người Chăm cư trú với những điều kiện kinh tế, văn hóa xã hội khác nhau, trong đó có vai trò của các tôn giáo mà tác động của chương trình này đến người Chăm ở từng nơi có khác nhau.

Đối với trường hợp tỉnh An Giang, mô hình tháp tuổi cho thấy nhóm tuổi 0-4 tuổi thu hẹp một cách đáng kể so với nhóm tuổi 5-9 tuổi. Nhóm tuổi từ 0-4 tuổi ở đây là 9,79% dân số người Chăm trong tỉnh, nhóm tuổi 5-9 tuổi chiếm 13,09% và như vậy đã giảm đi 3,3%. Điểm đáng lưu ý là tỷ lệ dân số thuộc nhóm tuổi 0-4 tuổi và 5-9 tuổi của người Chăm ở đều thấp hơn hẳn so với cùng nhóm tuổi trong dân số người Chăm nói chung.

Những mô hình tháp tuổi trên cho chúng ta cái nhìn tổng quát về tình hình dân số của người Chăm. Đó cũng là bối cảnh giúp chúng ta hiểu được tác động và hiệu quả của chương trình kế hoạch hóa gia đình ở người Chăm và ý thức của người Chăm đối với vấn đề này. Trong ý nghĩa tác động qua lại về tác động của chương trình dân số kế hoạch hóa gia đình đối với ý thức và quan niệm của người Chăm nói chung, phụ nữ Chăm nhất là phụ nữ Chăm Hồi giáo ở Nam Bộ nói riêng về phát triển dân số, phát triển nguồn nhân lực, chúng ta thấy có những bằng chứng cụ thể về một chuyển biến tích cực.

2. Tuổi kết hôn của người Chăm Hồi giáo ở An Giang

Theo quan niệm của người Chăm Hồi giáo, tuổi kết hôn của giới nữ được chấp nhận khi họ bước vào tuổi dậy thì, được xác định vào tuổi bắt đầu có kinh nguyệt. Tuổi dậy thì có thể ở vào khoảng tuổi 13, 14 tuổi và trên nguyên tắc của giáo lý, gia đình các cô gái có thể lo việc hôn nhân cho họ. Gần đây, theo Luật Hôn nhân và gia đình, tuổi kết hôn được luật pháp thừa nhận là 18 tuổi đối với nữ và 20 tuổi đối với nam. Điều này cũng có tác động nhất định đến tuổi kết hôn ở người Chăm nhất là với sự vận động kết hôn đúng tuổi qui định theo pháp luật của Hội Liên hiệp Phụ nữ. Cuộc khảo sát của chúng tôi vào tháng 6.2003 được

tiến hành ở An Giang có 1 trường hợp nữ kết hôn tuổi 14 và 42 trường hợp nữ kết hôn dưới 18 tuổi; có 1 trường hợp nam kết hôn ở độ tuổi 14 tuổi, 11 trường hợp nam kết hôn dưới 18 tuổi trong 200 hộ khảo sát. Điều đó cho thấy tình trạng kết hôn dưới 18 tuổi đã giảm đi rất mạnh.

Những thay đổi xã hội đặc biệt là sự giao lưu ngày càng mạnh mẽ giữa nông thôn và thành thị, sự xâm nhập ngày càng nhiều của thông tin từ các phương tiện thông tin đại chúng và các yếu tố của hiện đại hóa đã làm thay đổi tuổi kết hôn. Chuẩn mực hôn nhân vốn đã được hình thành, trong đó không thể không lưu ý đến vai trò của cha mẹ đối với hôn nhân của con cái, tôn giáo, chính sách nhà nước... Tuy nhiên, không phải những chuẩn mực đó tác động một cách như nhau trong các cộng đồng, trong từng nhóm hộ và bất biến theo thời gian. Người ta dễ dàng nhận thấy lớp người có học vấn cao thường kết hôn muộn hơn so với người có học vấn thấp. Ở đây học vấn của bố mẹ cũng có ý nghĩa không nhỏ đến tuổi kết hôn của con cái. Mặt khác, trong những năm gần đây, với sự ra đời của Luật Hôn nhân và gia đình đã làm thay đổi không nhỏ về các chuẩn mực hôn nhân ở người Chăm Hồi giáo.

Đối với người Chăm Hồi giáo thì tôn giáo là một trong những nhân tố quan trọng duy trì chuẩn mực hôn

nhân. Trong đó, hôn nhân với người cùng tôn giáo được khuyến khích và cũng có thể tác động đến sự hình thành tuổi hôn nhân.

Kết quả phân tích về tuổi kết hôn của người Chăm Hồi giáo ở An Giang qua 200 hộ khảo sát như sau *(bảng 1)*:

- Tuổi kết hôn trung bình của người Chăm Hồi giáo là 21,84 tuổi, trong đó nữ là 20,97 tuổi, nam là 22,81 (thấp nhất là 14 và cao nhất là 46);
- Tuổi kết hôn có xu hướng muộn qua các lớp thế hệ kết hôn khác nhau. Cụ thể, lớp thế hệ kết hôn trước 1975 tuổi trung bình là 20,21 tuổi, trong đó nam là 21,49 và nữ là 19,32 tuổi; lớp thế hệ kết hôn từ 1976-1985 có tuổi kết hôn trung bình là 21,10 tuổi, trong đó nam là 21,61 tuổi và nữ là 20,61 tuổi; lớp thế hệ kết hôn sau 1986 có tuổi kết hôn trung bình là 22,70, trong đó nam là 23,66 tuổi và nữ là 21,77 tuổi (phân tích ANOVA, kiểm định t cho thấy có sự khác nhau giữa thời điểm kết hôn – phân theo 3 giai đoạn trước 1975, từ 1976-1985 và từ 1986 đến nay).
- Tuổi kết hôn có sự khác nhau về trình độ học vấn, và cao ở nhóm có học vấn cao. Cụ thể, tuổi kết hôn trung bình ở nhóm mù chữ là 20,86 tuổi;

tuổi kết hôn trung bình ở nhóm học vấn cấp I là 22,11 tuổi;tuổi kết hôn trung bình ở nhóm học vấn cấp II là 21,32uổi; tuổi kết hôn trung bình ở nhóm học vấn từ cấp III trở lên là 24.00 tuổi (phân tích ANOVA, kiểm định t cho thấy có sự khác nhau giữa ba nhóm phân theo học vấn).

Tuổi kết hôn tăng lên trong những năm gần đây cũng là một trong những nguyên nhân làm giảm tỷ lệ tăng dân số ở người Chăm tỉnh An Giang.

Bảng 1: Tuổi kết hôn trung bình

	Tuổi kết hôn	
	N	Trung bình
Tổng	458	21.84
Giới tính		
Nam	217	22,81
Nữ	241	20,97
Giai đoạn kết hôn		
Từ 1975 về trước	90	20,21
Từ 1976 – 1985	105	21,10
Từ 1986 – 2003	263	22,70
Trình độ học vấn		
Mù chữ	94	20,86
Cấp 1	263	22,11
Cấp 2	74	21,32
Cấp 3 và trên	27	24,00

Nguồn: *Số liệu khảo sát tháng 6.2003*

3. Phụ nữ Chăm Hồi giáo ở An Giang và vấn đề kế hoạch hóa gia đình

Việc giảm tỷ lệ tăng dân số ở nước ta nói chung và ở người Chăm nói riêng, trước nhất là kết quả của chương trình kế hoạch hóa gia đình mà cụ thể là việc áp dụng các biện pháp tránh thai (kể cả nam lẫn nữ) trong độ tuổi sinh đẻ. Theo số liệu điều tra của Ngân hàng thế giới về hộ gia đình Việt Nam thì có 69% phụ nữ đã từng có gia đình, không mang thai trong độ tuổi từ 15 – 49 đang sử dụng các biện pháp tránh thai[1].

Theo số liệu điều tra về người Chăm Hồi giáo ở An Giang vào tháng 6 năm 2003 thì có 56,6% phụ nữ Chăm đã từng có gia đình, không mang thai trong độ tuổi từ 15 – 49 tuổi đang sử dụng các biện pháp tránh thai. Trong đó, sử dụng biện pháp tránh thai bằng cách dùng thuốc và đặt vòng chiếm tỷ lệ cao nhất (30,3%), kế đến là dùng bao (24,2%), triệt sản nữ (11,1%), và cuối cùng là triệt sản nam (4%).

Mặt khác, tỷ lệ người sử dụng các biện pháp tránh thai có khác nhau giữa trình độ học vấn của phụ nữ, cụ

---

[1] **Phạm Thanh Nhiễm.** *"Sử dụng các biện pháp tránh thai"* - trong *Hộ gia đình Việt Nam nhìn qua phân tích định lượng* do Domonique Haughton, Jonathan Haughton, Sarah Bales, Trương Thị Kim Chuyên, Nguyễn Nguyệt Nga, Hoàng Văn Kinh chủ biên, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1999.

thể là ở nhóm mù chữ tỉ lệ sử dụng các biện pháp tránh thai chiếm 39,8%; nhóm học vấn cấp I là 56,0%; nhóm học vấn cấp II là 66,0% và nhóm học vấn cấp III là 55,6%. Không có sự khác nhau giữa tỉ lệ phụ nữ sử dụng các biện pháp tránh thai trong các nhóm hộ giàu và nhóm hộ nghèo *(bảng 2)*.

Bảng 2: Tỷ lệ sử dụng các biện pháp tránh thai

	Không áp dụng bất kỳ biện pháp tránh thai nào		Có áp dụng biện pháp tránh thai		Tổng số	
	Số người	%	Số người	%	Số người	%
Phân theo trình độ học vấn						
Mù chữ	17	51,5	16	48,5	33	100,0
Cấp 1	49	45,0	60	55,0	109	100,0
Cấp 2	9	34,6	17	65,4	26	100,0
Cấp 3 trở lên	2	25,0	6	75,0	8	100,0
Tổng số	77	43,8	99	56,2	176	100,0
Phân theo nhóm thu nhập						
Nhóm 1	14	40,0	21	60,0	35	100,0
Nhóm 2	14	42,4	19	57,6	33	100,0
Nhóm 3	12	37,5	20	62,5	32	100,0
Nhóm 4	16	41,0	23	59,0	39	100,0
Nhóm 5	21	58,3	15	41,7	36	100,0
Tổng số	77	44,0	98	56,0	175	100,0

Nguồn: *Số liệu khảo sát tháng 6.2003*

Nhằm tìm hiểu đặc điểm nhóm phụ nữ Chăm Hồi giáo ở Nam Bộ hiện đang áp dụng các biện pháp tránh thai, chúng tôi xây dựng mô hình hồi qui logistic với biến số phụ thuộc là việc có đang sử dụng bất kỳ biện pháp tránh thai nào hay không (có = 1), và các biến số độc lập là: số lần sinh, số con chung, số con riêng của ông chủ hộ, số con riêng của bà chủ hộ, tuổi kết hôn, số con chết dưới 5 tuổi, trình độ học vấn, loại hình gia đình[1], nhóm thu nhập, có hay không có tham gia Hội Phụ nữ. Mô hình cho thấy rằng chỉ có biến số độc lập

---

[1] Các loại hình gia đình được phân loại như sau:

- Loại hình gia đình hạt nhân: là gia đình mà trong đó có một cặp vợ chồng và các con cái của họ còn chưa lập gia đình. Trong loại hình này có thể gặp trường hợp gia đình hạt nhân không đầy đủ như loại gia đình hạt nhân khuyết vợ hay khuyết chồng hoặc chỉ có vợ chồng mà chưa có con.
- Loại hình gia đình mở rộng: là gia đình mà trong đó gồm một gia đình hạt nhân với một hoặc nhiều người nhưng những người này không cấu thành một gia đình hạt nhân khác (đầy đủ hay không đầy đủ).
- Loại hình gia đình ghép chung hay đại gia đình: là loại hình gia đình mà các thành viên của nó tạo thành ít nhất 2 gia đình hạt nhân.
- Loại hình gia đình không cấu thành gia đình hạt nhân: loại gia đình 1 người hoặc nhiều người nhưng không có quan hệ vợ chồng hoặc quan hệ sinh thành. (trong mô hình phân tích này, loại hình gia đình này chúng tôi không đưa vào vì số trường hợp quá ít).

ảnh hưởng đến việc có hay không có đang sử dụng bất kỳ biện pháp tránh thai nào hay không là tuổi kết hôn và loại hình gia đình. Như vậy, với biến số độc lập là tuổi kết hôn và loại hình gia đình trong mô hình hồi quy đã giải thích được 29,6% biến thiên của biến số phụ thuộc (Nagelkerke R Square = 0.296) *(bảng 3)*. Những biến số độc lập không có tác động đáng kể đến việc có áp dụng bất kỳ biện pháp tránh thai nào hay không là: số lần sinh, số con chung, số con riêng của ông chủ hộ, số con riêng của bà chủ hộ, số con chết dưới 5 tuổi, trình độ học vấn, nhóm thu nhập, có hay không có tham gia Hội Phụ nữ...

Như vậy, ngoài yếu tố tuổi kết hôn và loại hình gia đình có ảnh hưởng đến việc sử dụng các biện pháp tránh thai, còn những yếu tố khác không có ảnh hưởng khi đưa vào mô hình. Một trong những giả thuyết của chúng tôi là Hồi giáo có tác động mạnh đến nhiều lãnh vực đời sống của của người Chăm đặc biệt là vấn đề kế hoạch hóa gia đình. Vì vậy, có lẽ có nhiều tác tố khác ngoài các yếu tố được đưa vào mô hình như ở trên tác động đến việc áp dụng các biện pháp tránh thai của phụ nữ Chăm. Tâm lý của phụ nữ, tâm lý của cộng đồng dưới ảnh hưởng của giáo luật Hồi giáo là những yếu tố có thể cảm nhận được nhưng việc đo lường tác động đó không hề đơn giản chút nào. Chúng tôi đã gặp

nhiều phụ nữ Chăm đang áp dụng một trong các biện pháp tránh thai nhưng rất e ngại thừa nhận điều đó. Chúng ta cũng biết rằng, trong mỗi cộng đồng tôn giáo của người Chăm, vai trò của các tu sĩ và các chức sắc rất quan trọng. Song, trong những vấn đề xã hội, Ban Hakêm trong cộng đồng người Chăm Hồi giáo có vai trò quan trọng hơn nhiều so với các tu sĩ đạo Hinđu hay đạo Bà Ni, thường chỉ đóng vai trò trong lễ nghi và phong tục tập quán. Và quan trọng hơn, sự chi phối của giáo luật Hồi giáo vào cộng đồng người Chăm ở Nam Bộ là rất sâu sắc.

Tuy nhiên, với sự vận động của Hội Phụ nữ, ngược lại những trường hợp nêu trên, chúng tôi cũng gặp không ít phụ nữ Chăm đã hưởng ứng mạnh mẽ chương trình kế hoạch hóa gia đình, nhiều chị đã có nhận thức rõ ràng rằng con đông là gánh nặng và là nguyên nhân của sự nghèo đói. Có chị đã bày tỏ rằng nếu biết sớm chị đã tham gia kế hoạch hóa gia đình từ cách đây 5 năm.

Bảng 3: Mô hình Logistic về việc có đang sử dụng biện pháp tránh thai

Các biến số độc lập	Có hay không áp dụng các biện pháp tránh thai	
	Exp(B)	Sig
• **Số lần sinh**	.424	.113
• **Số con chung**	1.769	.283
• **Số con riêng ông chủ hộ**	1278.427	.693
• **Số con riêng bà chủ hộ**	1.503	.660
• **Tuổi kết hôn**	.813	.000
• **Số con chết dưới 5 tuổi**	1.805	.219
Trình độ học vấn		
• Mù chữ	NĐC	
• Cấp 1	1.135	.787
• Cấp 2	2.674	.124
• Cấp 3 và trên	8.882	.067
Loại hình gia đình		
• Hạt nhân	NĐC	
• Mở rộng	.734	.699
• Ghép chung	.223	.014
Nhóm thu nhập		
• 20% nhóm thấp nhất	NĐC	
• 20% nhóm dưới trung bình	.665	.481

• 20% nhóm trung bình	1.420	.564
• 20% nhóm trên trung bình	.696	.510
• 20% nhóm cao nhất	.335	.067
Có hay không tham gia Hội Phụ nữ		
• Không tham gia	NĐC	
• Có tham gia	2.079	
• **Constant**	232.646	
• **Nagelkerke R Square**	**.296**	
• **Số trường hợp:**	**170**	

***Chú thích**: NĐC – Nhóm đối chiếu*
***Nguồn:** Số liệu khảo sát tháng 6.2003*

Như vậy, về vấn đề phát triển dân số, những kết quả nghiên cứu cho thấy có sự giảm tỷ lệ tăng dân số nhưng nói chung vẫn còn ở mức cao. Người phụ nữ Chăm Hồi giáo ở An Giang vẫn còn e ngại và xã hội – mà tiếng nói của nam giới là ưu thế - còn chưa cho phép giới nữ "có quyền quyết định số con của mình". Nhưng rõ ràng rằng con cái càng đông, gánh nặng đặt lên đôi vai của phụ nữ càng lớn và là một trong những nguyên nhân làm hạn chế các cơ hội để người phụ nữ Chăm Hồi giáo tham gia vào các hoạt động xã hội và tính chất lệ thuộc kinh tế đối với nam giới sẽ trở nên nặng nề hơn, làm giảm tiếng nói của họ trong gia đình. Cơ hội để người phụ nữ Chăm Hồi giáo chủ động tham

gia trong việc quyết định số con của mình do chiến lược dân số của Nhà nước tác động đến các cộng đồng dân cư qua các tổ chức đoàn thể nhất là Hội Liên hiệp Phụ nữ đã là một hiện thực thể hiện qua việc thực hiện các biện pháp tránh thai và là nhân tố tích cực đầy triển vọng.

Chùa Tây An (núi Sam - Châu Đốc)
có kiến trúc của một thánh đường Hồi giáo.
Ảnh: Hồng Liên.

Sự du nhập Islam và quá trình Islam hoá trong người Chăm ở Việt Nam

TS. Vương Hoàng Trù

Ngày nay, người Chăm ở Việt Nam theo ba tôn giáo chính: Ấn Độ giáo, Islam và đạo Bà Ni. Mặc dù có một số tác giả cho đạo Bà Ni thuộc Islam với các tên gọi là *"Hồi giáo cũ"* để phân biệt với những người theo đạo Islam một cách chính thống là *"Hồi giáo mới"*, nhưng theo quan điểm của chúng tôi thì đạo Bà Ni dù lúc khởi đầu có nguồn gốc từ đạo Islam nhưng dần dần đã biến thái và trở thành một tôn giáo có tính chất địa phương trong người Chăm ở Việt Nam. Cho đến hiện nay ngoài một bộ phận nhỏ người Chăm ở thôn Văn Lâm, xã Phước Nam, huyện Ninh Phước và hai thôn An Nhơn và Phước Nhơn, xã Xuân Hải, huyện Ninh Sơn (Ninh Thuận) ra thì phần lớn người Chăm theo đạo Islam ở Việt Nam tập trung ở các địa phương như An Giang, thành phố Hồ Chí Minh, Tây

Ninh, Đồng Nai. Thế đạo Islam đã du nhập vào Việt Nam từ khi nào, hay nói đúng ra thì tôn giáo này đã vào vương quốc Champa vào thời gian nào và quá trình Islam hoá trong cư dân người Chăm ra sao thì cho đến nay vẫn còn là một vấn đề được giới học giả quan tâm đến vấn đề này tranh luận và hầu như chưa có sự thống nhất.

1. Sự du nhập đạo Islam vào vương quốc Champa

Hầu hết các học giả, các nhà nghiên cứu đều có chung một nhận định là đạo Islam đã có mặt ở Champa từ khá sớm. Có học giả như S.Q. Fatimi dẫn từ nguồn tư liệu của Ba Tư và Ả Rập cho biết rằng vào thế kỷ 8 đã có những người Islam định cư ở trung tâm đô thị Champa[1]. Ravasse (1922) và Maspero (1951) thì dựa vào các câu khắc trên bia Ả Rập có niên đại các năm 1025, 1035 và 1039 cho thấy cộng đồng Islam ở Champa đã thảo ra rất kỹ lưỡng những thể chế về chính trị, pháp luật và tòa án để phục vụ

---

[1] **Raymond Scupin**. *Historical, Ethnographic, and Contemporary, Political Analyses of the Muslims of Kampuchea and Vietnam. SOJOURN:* Journal of Social Issues in Southeast Asia / by ISEAS (Institute of Southeast Asias studies). Volume 10, Number 2 (October 1995), p.304.

cho cộng đồng của họ. Cộng đồng Islam này không chỉ bao gồm những thương gia mà có cả những thợ thủ công, những học giả, những nhà lãnh đạo tôn giáo và cả những người thợ lành nghề khác. Maspero còn cho biết là cộng đồng Islam này có *Seih-es-suq*, một người đại diện cho họ để tiếp xúc với giới lãnh đạo của người Chăm. Ngoài ra còn có một người lãnh đạo tinh thần gọi là *Seih-el-Islam hoặc Mufti*, người đứng đầu một thánh đường Islam ở địa phương, *Imam Hatib*, một số quan tòa Islam và những người giữ trật tự bắt thi hành theo luật Islam gọi là *qadi* và *muhtasib*. Với thể chế và nhân sự như trên, Maspero cho rằng cộng đồng Islam này dường như đã hình thành được một lãnh thổ khá thống nhất và độc lập về chính trị - xã hội trong khu vực thành thị của Champa[2]. Có một điều trùng hợp khá lý thú là trong những truyền thuyết của biên niên sử Chăm có đề cập đến một vị vua của Champa gọi là Pô Ovlah trị vì từ năm 1000 đến 1036 tại kinh đô Cri-Banoy (tức Phật Thệ - Quy Nhơn ngày nay). Vị vua này đã đi hành hương và ở lại Mecca 37 năm.

---

[2] **Raymond Scupin** - *Historical, Ethnographic, and Contemporary, Political Analyses of the Muslims of Kampuchea and Vietnam SOJOURN:* Journal of Social Issues in Southeast Asia / by ISEAS (Institute of Southeast Asias studies). Volume 10, Number 2 (October 1995), p. 304.

"Vào năm Tý, một người thuộc dòng họ Ovlah đã tu hành theo giáo lý đạo Hồi, song đã làm cho xứ sở này bất mãn. Con người này đã hiến dâng cả thể xác và linh hồn của ông cho Chúa trên trời và ông đã đến ở Mokah (La Mekke) trong 37 năm, sau đó ông lại trở về Vương quốc Chàm..."[3]. Như vậy, qua sự trùng hợp giữa những tư liệu được khắc trên văn bia mà Ravasse và Maspero đưa ra đến biên niên sử Chăm theo truyền thuyết đều đề cập đến sự hiện diện của một cộng đồng Islam khá đông đảo và ổn định ở trung tâm đô thị cổ Champa khiến chúng ta có thể xác định được rằng muộn nhất thì đến đầu thế kỷ thứ XI đạo Islam đã du nhập và đã có một vai trò nhất định ở vương quốc này. Có thể là đạo Islam đã vào Champa từ trước đó nhưng chỉ giới hạn trong một số thương nhân người Ả Rập, Ba Tư đến làm ăn buôn bán ở đây. Và chỉ đến đầu thế kỷ XI thì ảnh hưởng của tôn giáo này mới bắt đầu bén rễ được ở Champa.

Về sự kiện vua Ovlah được nhắc đến trong biên niên sử Chăm trong thời kỳ đầu thế kỷ XI được Cabaton nhận định: *"Phải chăng do lòng tự hào tôn*

---

[3] **A.Cabaton**. *"Encylopédie de l'Islam"*, T.II, Paris, 1927. Theo bản dịch của **Nguyễn Văn Kiệm**. *Đạo Hồi ở Đông Dương* - Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử số 1 - 1998, tr. 79.

giáo, người Chăm theo đạo Hồi đã xếp Đức Allah vào hàng ngũ của những vị Quốc vương của họ hoặc đơn giản hơn là họ đã xếp một người hành hương Ả Rập hay Ba Tư nào đó đã đem đạo Hồi đến, vào trong số các nhà vua của họ? Cả hai giả thuyết đều có thể chấp nhận được"[4]. Theo chúng tôi thì những giả thuyết của Cabaton là có cơ sở và cũng có thể đưa ra nhận định rằng phải chăng nên lấy thời điểm đầu thế kỷ XI này là mốc đánh dấu sự du nhập đạo Islam vào Champa vì không phải vô cớ mà những truyền thuyết biên niên sử của người Chăm đã đề cập đến sự kiện về sự trị vì của Pô Ovlah vào thời điểm trên. Nhưng có lẽ lúc đầu ảnh hưởng của đạo Islam ở Champa cũng chưa sâu rộng và số người cải đạo theo Islam trong hoàng gia và trong dân chúng cũng chưa nhiều. Mặt khác, như nhiều học giả đã cho rằng vương quốc Champa được hình thành và xây dựng trên một thể chế của một quốc gia theo kiểu liên bang với nhiều lãnh thổ tương đối độc lập về kinh tế - xã hội... nên có thể đạo Islam mới chỉ thâm nhập vào một khu vực lãnh thổ nào đó của Champa mà ở đây là đô thị cổ Cri-BanÖy (Qui Nhơn ngày nay). Hơn nữa trong giai đoạn này Ấn Độ giáo vẫn giữ vai trò chủ đạo trong

---

[4] **Cabaton**. Sđd, tr. 79.

đời sống tinh thần của cư dân Champa bên cạnh những ảnh hưởng đáng kể của Phật giáo. Phải qua nhiều thế kỷ tiếp theo thì dần dần đạo Islam mới xác định được vị thế đáng kể của nó ở vùng đất này. Và điều đáng chú ý là trong giai đoạn từ thế kỷ XI đến thế kỷ XV của lịch sử Champa cùng với sự suy giảm ảnh hưởng và biến mất của đạo Phật trong xứ sở này thì đạo Islam đã dần dần xác lập được ảnh hưởng và trở thành một trong hai tôn giáo chính ở đây. Ngày nay trong quan niệm của người Chăm ở miền Trung (Ninh Thuận và Bình Thuận), trong đời sống của họ luôn có hai yếu tố âm và dương. Riêng trong lãnh vực đời sống tinh thần thì Ấn Độ giáo được gán cho yếu tố *dương*, còn đạo Bà Ni (một biến thái của đạo Islam) lại mang yếu tố *âm*. Phải chăng xưa kia Phật giáo cũng được gán cho yếu tố *âm* mà sau này đạo Islam (Bà Ni) đã dần dần thay thế cho yếu tố đó.

Về việc đạo Islam dần dần thay thế Phật giáo ở xứ sở Champa và những người đầu tiên được cải đạo có lẽ là những tín đồ Phật giáo được thấy ở trong một văn bản có xuất xứ từ người Chăm ở Campuchia (Delaport, *"Du hành ở Campuchia"*, Paris, 1880, các trang 417, 418). Văn bản này *"cho biết rằng Nao Savan (Nashir Wãn), Inao (Thiếu niên) người trời, vị vua đầu tiên của người Chàm, ông là người sáng tạo*

ra thứ văn tự ngày nay đang được dùng trong các sách thế tục. Lúc đầu dân chúng theo đạo Phật, sau đó được Patenta - Ali, bố vợ của Muhammed cải giáo sang đạo Hồi"[5]. Như vậy là có thể lúc đầu chỉ có những người Chăm Phật giáo cải giáo sang đạo Islam nhưng dần dần trong các thế kỷ sau này nhất là khi vương quốc Champa bị sụp đổ vào năm 1471 thì có cả những người Chăm Ấn Độ giáo cũng cải đạo.

Như trên đã nói việc Islam hóa trong một bộ phận người Chăm ở vương quốc Champa có lẽ được đánh dấu bởi sự trị vì của Pô Ovlah được ghi trong biên niên sử của họ. Việc Islam hóa này diễn ra ở mức độ như thế nào, đến nay vẫn là một câu hỏi. Nhưng theo truyền thuyết dân gian Chăm thì dưới thời vua Pộ Bin Thuôr mà người Chăm cho là Chế Bồng Nga (lên ngôi năm 1360 và chết năm 1390) thì có lẽ đạo Islam đã có những ảnh hưởng nhất định ở Champa. Vì trong truyền thuyết Pô Bih Thuôr có ba vợ, trong đó một vợ là người Islam. Phải chăng chính từ triều đại của ông vua này đạo Islam đã được truyền bá sang Java như một số truyện kể dân gian được truyền lại ở Java mà chúng tôi sẽ đưa ra dưới đây:

---

[5] **Cabaton**. Sđd, tr.79.

Trong văn học dân gian Java có kể lại một sự tích công chúa Champa (Patri Ciempa) với ba dị bản ghi bằng tiếng Java và Sunda với các tên Serat Kanda, Babad Tanah Jawi và Serajah Banten. Các dị bản này có nhiều tình tiết khác nhau nhưng đều có chung một chủ đề là vua Champa tiếp nhận một lữ khách theo đạo Islam có tài là Raja Pandita Mustakim hay Pandita Arifin... Người lữ khách này đã truyền bá đạo Islam cho vua và cả dân Champa. Sau này quốc vương xứ Majapahit (ở Java) lấy con gái vua Champa, một tín đồ Islam làm vợ. Người lữ khách Ả Rập kia thì lại cưới người em gái của công chúa Champa nói trên và có một người con trai là Raden Rahmat. Khi chàng trai này lớn lên đã sang Java thăm bác (chị của mẹ) và được vua Majapahit ban cho một lãnh địa có tên là Ampel, gần Surabaya. Ở lãnh địa này, Raden Rahmat đã truyền bá đạo Islam cho dân chúng. Sau này cháu rể của Raden Rahmat đã lập nên Hồi quốc (sultanat) Demak. Như vậy là theo nguồn tư liệu văn hóa dân gian trên đạo Islam đã được truyền từ Champa sang Java. Và một điều cũng đáng lưu ý là trong truyện Serat Kanda có ghi một số niên đại như: Sultanat Demak được lập vào năm 1326 saka (1.404 công lịch), công chúa Champa (vợ vua xứ Majapahit) mất năm

1320 saka (1398 công lịch)[6]... Như vậy là việc truyền đạo Islam từ Champa sang Java diễn ra vào khoảng nửa cuối thế kỷ XIV và việc vua và công chúa cũng như dân chúng Champa được truyền bá đạo Islam trong thời gian trước đó theo như nguồn tư liệu từ văn hóa dân gian Gia va nói trên đã cho thấy phần nào mức độ ảnh hưởng của tôn giáo này ở Champa trong thế kỷ XIV.

Sau sự kiện 1471, cùng với việc đông đảo người Chăm rời bỏ quê hương để ra nước ngoài lánh nạn và dần dần định cư ở đó thì việc Islam hóa cũng trở nên mạnh mẽ trong những cộng đồng này. Điều đó cũng dễ hiểu bởi vì khi sang Chân Lạp, Xiêm La, Malacca... họ được tiếp xúc nhiều hơn với những người Mã Lai vốn đồng chủng và trước đây đã có quan hệ khá mật thiết với họ. Mà nay thì những người Mã Lai đã theo đạo Islam. Mặt khác khi rời bỏ Champa thì mối gắn kết với truyền thống Ấn giáo ở họ cũng lỏng lẻo hơn. Vì lẽ đó có thể nói việc Islam hóa diễn ra mạnh mẽ và chủ yếu là khoảng từ cuối thế kỷ XV trở đi và cũng chủ yếu trong bộ phận người Chăm sống ở ngoài Champa như Chân Lạp, Xiêm La,

---

[6] **Lương Ninh** . *Đạo Hồi với người Chăm ở Việt Nam* - Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử số 1 - 1999, tr. 52.

Malacca... Và có lẽ cũng chính từ cộng đồng Chăm Islam này, qua mối quan hệ với bộ phận người Chăm còn ở lại, việc Islam hóa ở đất Champa xưa kia cũng trở nên mạnh mẽ hơn. Nhưng việc Islam hóa ở người Chăm diễn ra không chỉ đơn thuần ở mặt số lượng tín đồ được cải đạo theo tôn giáo này mà còn diễn ra ở một khía cạnh khác đó là tính chính thống của nó, nghĩa là việc tín đồ có tuân theo những truyền thống văn hóa Islam, thực hiện những qui định, giáo luật mà kinh Coran của đạo Islam đề ra. Thế nhưng phần lớn người Chăm được cho là theo đạo Islam ở Champa lại là Bà Ni. Như chúng ta đã biết đạo Bà Ni là một tôn giáo khá đặc biệt chỉ có ở người Chăm ở Việt Nam. Nguồn gốc của đạo Bà Ni là đạo Islam nhưng đã bị biến thái rất nặng nề. Ở đạo Bà Ni người ta chỉ thấy bóng dáng rất mờ nhạt của đạo Islam. Đó là việc tôn sùng thượng đế Allah mà người ta gọi là Pô Ovlah, là việc tín đồ Bà Ni kiêng thịt heo và việc các tu sĩ Bà Ni có đọc kinh Coran trong các buổi lễ. Thế nhưng ngay việc có một tầng lớp tu sĩ của đạo Bà Ni phân chia theo đẳng cấp tương tự như tầng lớp tu sĩ của Ấn Độ giáo trong người Chăm; việc các tín đồ Bà Ni không thực hiện các bổn phận mà giáo luật Islam qui định được gọi là *"năm trụ cột"* của đức tin như: Xác tín bằng lời tuyên thệ *"Chỉ có một thượng đế Allah duy*

nhất và Mahomed là Thiên sứ của người"; cầu nguyện 5 lần mỗi ngày; nhịn đói tháng Ramadan; bố thí; hành hương Thánh địa Mecca (nếu có điều kiện)... đã cho thấy sự biến đổi một cách sâu sắc như thế nào ở đạo Bà Ni.

Vào những thế kỷ XV, XVI, XVII có những quan hệ khá mật thiết giữa Champa và các tiểu quốc được coi là những trung tâm truyền bá đạo Islam ở khu vực Đông Nam Á như Malacca và Patani qua việc Pô Kabrah (1460 – 1494) *"cưới một công chúa người Mã Lai, sứ mạng quân sự và tôn giáo của hai hoàng tử Mã Lai ở đất Champa vào cuối thế kỷ XVI hay sự kiện Pô Rome (1627 – 1651) sang Kelantan tìm hiểu giáo lý Hồi giáo Mã Lai và công dụng của nó."*[7]. Có thể Pô Rômê thấy được sự lớn mạnh của một số quốc gia ở Đông Nam Á vào thời kỳ này phần lớn nhờ vào tính hiệu quả và khả năng thống nhất xã hội của đạo Islam nên đã có một cuộc hành trình trên và mong muốn tiến hành việc Islam hóa theo xu hướng chính thống ở Champa. Thế nhưng do chiến tranh loạn lạc, do sự tan

---

[7] **Inrasara**. *Văn học Chăm*. Nxb. Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1994, tr.111. Inrasara trích dẫn của **Po Dharma** – *«Deux Princes Malais au Campa»*, Le Monde Indochinois et la Peninsule, Kuala Lumpur, 1990, p.19-27.

rã ngay sau đó của vùng đất cuối cùng còn sót lại của vương quốc Champa sau thời Pô Rômê đã khiến công cuộc Islam hóa ở người Chăm đã không thực hiện được trong giai đoạn này. Mặt khác quá trình Islam hóa theo xu hướng chính thống còn bị một trở ngại lớn là những tín ngưỡng bản địa truyền thống đã ăn sâu vào tâm thức của người Chăm. Những tín ngưỡng đó là vật linh giáo (animism) và đa thần giáo (polytheism) có thể phần nào dễ dàng chấp nhận Ấn giáo (vốn cũng là một tôn giáo đa thần) hơn là chấp nhận một tôn giáo độc thần (monotheism) như đạo Islam. Nếu tôn giáo đó muốn được chấp nhận thì phải thay đổi rất nhiều và qua sự thay đổi đó thì đạo Islam không phải là nó như truyền thống nữa như trường hợp đạo Bà Ni ở người Chăm là một điển hình. Và có lẽ chỉ đến khi những cư dân người Chăm đã rời bỏ Champa, rời bỏ vùng đất mà ở đó đã sản sinh ra những tín ngưỡng dân gian truyền thống của họ, và khi họ không còn được tham gia vào những dịp lễ hội, những nghi lễ của những tín ngưỡng đó thì việc Islam hóa ở họ mới trở nên dễ dàng hơn.

2. Quá trình Islam hóa theo chính thống ở người Chăm

Thế nhưng người Chăm theo đạo Bà Ni và cả những

người Chăm theo Ấn giáo và Phật giáo khi rời bỏ quê hương và lánh nạn ra nước ngoài đã biến chuyển hoặc cải đạo thành người Islam chính thống như thế nào và quá trình đó diễn ra ở đâu? Trước đây, do nguồn tư liệu có hạn và mặt khác do chưa chú tâm về vấn đề này nên chúng ta thường có cảm nhận rằng quá trình đó được thực hiện ở các quốc gia lân bang mà người Chăm đã đến sinh sống. Và khi đã là những người Islam thực sự họ mới được các tướng của chúa Nguyễn đưa về sinh sống ở các tỉnh như Tây Ninh, An Giang. Thế nhưng trong một chuyến khảo sát mới đây ở An Giang chúng tôi có được những thông tin mới về quá trình biến chuyển để trở thành những người Islam thực thụ ở bộ phận người Chăm ở đây. Quá trình đó diễn ra trong một thời gian dài và khá phức tạp. Như trên đã nói, cộng đồng người Chăm ở An Giang dù có chung một điểm xuất phát là từ những vùng đất của Champa, nhưng bằng nhiều con đường khác nhau, qua nhiều thời điểm khác nhau, lý do khác nhau mà tụ họp về sinh sống ở vùng đất này. Bộ phận những người đến định cư sớm nhất có lẽ từ đầu thế kỷ XVII hoặc trước đó. Những cư dân người Chăm này là những người theo đạo Bà Ni còn bảo lưu được nhiều những tín ngưỡng, phong tục tập quán truyền thống của họ. Chẳng hạn như

hàng năm vào đầu tháng Giêng (lịch Chăm) các làng đều làm lễ cầu yên (Rija Prông) để tống tiễn những xấu xa tội lỗi (haruc haran) của năm cũ và cầu cho xóm làng bình yên cho năm mới. Trong lễ này có tục thả bè (palao hó) trên sông[8]. Hay việc cúng khi có người trong gia đình bị bệnh mà chữa bằng thuốc không khỏi, người nhà nằm mơ thấy tổ tiên quở phạt. Lễ cúng đó gọi là *"La câu đua mụ kây"* (lễ xin tạ tổ tiên). Lễ cúng gồm có một con gà trắng hay gà đen (tùy theo dòng họ) với một mâm cơm, một quả trứng, một khúc mía lau, một bát muối trộn lẫn gạo, một dĩa bỏng nếp...

Trong lễ cúng người ta còn mời ông Marabu (một người biết nhiều kinh cầu nguyện của Islam) đến cầu nguyện[9]. Các phụ nữ Chăm có tuổi còn thuộc Bang mụ kây (sách của tổ tiên) để dạy dỗ con cháu. Trong các dịp lễ tết, hội hè, người Chăm ở đây cũng sử dụng các loại trống như: Hagar, Pần là, Chnăng... Một bộ phận khác cũng là người Bà Ni hoặc theo Ấn Giáo, Phật giáo, nhưng đã di chuyển sâu hơn vào đất Chân Lạp ở các vùng như Kong pong Chàm, Nam Vang...

---

[8] Theo ông **Baro hiêm** - Ha kim ở phường 17, quận Phú Nhuận.

[9] **Mah Mod**. *Bước đầu tìm hiểu về tôn giáo tín ngưỡng của người Chàm ở Việt Nam* , Tạp chí Dân tộc học, số 4 - 1975, tr. 57.

thậm chí sang cả Xiêm, Malacca, Kalimantan... thì những người này được chuyển biến và trở thành những tín đồ Islam thực thụ hơn qua việc tiếp xúc và qua cả các mối quan hệ hôn nhân với người Mã Lai đã theo đạo Islam. Nhưng quá trình Islam hóa trong cộng đồng người Chăm ở An Giang cho đến gần với văn hóa và giáo luật Islam chính thống không chỉ diễn ra đơn giản như vậy mà nó đã diễn ra trong khoảng thời gian hàng trăm năm của lịch sử. Bởi lẽ văn hóa truyền thống như tín ngưỡng dân gian, phong tục tập quán và cả văn hóa Ấn Độ giáo... đã thấm đẫm trong người Chăm. Để gột bỏ những yếu tố văn hóa nào mà đạo Islam không chấp nhận, đã có những người thông hiểu kinh Coran và giáo luật Islam từ Mã Lai đến giảng dạy ở đây. Và cũng từ An Giang, một số tín đồ được cử đi Mã Lai học giáo lý để về truyền lại cho cộng đồng, giúp cho việc làm lễ, đọc kinh Coran và thực hiện giáo luật Islam được đúng hơn[10]. Có thể nói thời kỳ biến chuyển từ những người theo đạo Bà Ni, Ấn Độ giáo... trở thành những tín đồ Islam trong người Chăm đã được thực hiện từ dưới An Giang, trước khi họ lên Sài Gòn sinh sống. Thế nhưng từ đó đến nay trải qua hơn

---

[10] Theo ông **Sulâyman** - nhân sĩ Chăm - xã Đa Phước, huyện An Phú, An Giang.

nửa thế kỷ trong cộng đồng người Chăm Islam ở cả An Giang lẫn Sài Gòn và một số địa phương khác vẫn tiếp tục diễn ra những cuộc vận động lúc âm thầm, lúc công khai để đưa cộng đồng tín đồ Chăm Islam đến gần với văn hóa, giáo luật Islam mà người ta cho là *"chính thống"* hơn. Trong quá trình vận động đó ở cộng đồng người Chăm Islam đã xuất hiện hai nhóm tín đồ được gọi là *"phái cũ"* và *"phái mới"*. *"Phái mới"* được hình thành từ những tín đồ Islam được đi du học từ Mã Lai về cùng với những người thông hiểu giáo lý của đạo Islam nên muốn sửa đổi một số chi tiết trong hành lễ cũng như cách hiểu về tôn giáo này. Những tín đồ theo *"phái cũ"* thì muốn giữ nguyên như cũ và cho đó là những tục lệ tốt đẹp của ông cha. Có một số điểm khác nhau giữa *"phái cũ"* và *"phái mới"* là:

Thứ nhất, *quan niệm về Thiên sứ*: *"Phái cũ"* cho rằng kể từ Adam đến Mahomed có tất cả 25 vị Thiên sứ, nhưng *"Phái mới"* cho rằng chỉ có 23 vị. Họ giải thích rằng Adam và Idress chưa thực sự thi hành việc truyền bá giáo lý.

Thứ hai, *việc nhắc lại* "Amin" *khi cầu nguyện:* Những tín đồ Chăm Islam thường nhắc lại từ *"Amin"* sau mỗi lần cầu nguyện của thầy Imâm trong khi hướng dẫn buổi lễ đọc kinh Coran ở thánh đường.

Những người *"Phái mới"* cho rằng việc đó không có ý nghĩa và không cần thiết.

Thứ ba, *việc các tín đồ Islam giơ hai bàn tay ngang ngực cầu Thượng đế Allah ban phước lành sau khi cầu nguyện xong*. Những người *"Phái mới"* thì lại cho đó chỉ là một *sunat* (làm thì được phúc, không làm cũng được[11] .

Sự đấu tranh giữa *"phái cũ"* và *"phái mới"* trong cộng đồng Chăm Islam những năm 60 diễn ra khá gay gắt khiến chính quyền Sài Gòn cũ đã nhiều lần phải đứng ra dàn xếp nhưng cũng không giải quyết được tận gốc. Vì thế nên bề ngoài thì không có những hành động chống đối nhau như trước nhưng bên trong hai phái này vẫn tiếp tục đối địch với nhau[12].

Chính từ những mầm móng đó mà sau ngày miền Nam giải phóng, vào cuối năm 1986 đã xảy ra xô xát dẫn tới án mạng giữa những người Chăm

---

[11] **Nguyễn Văn Luận**. *Người Chàm Hồi giáo miền Tây Nam phần Việt Nam*, Bộ Văn hoá Giáo dục và Thanh niên. Sài Gòn, 1974, tr. 294, 295

[12] Các cuộc hòa giải của chính quyền Sài Gòn tại Châu Đốc vào các ngày 20-3-1966, 25-8-1966 (Theo **Nguyễn Văn Luận**. Sách đã dẫn, tr. 329, 383.

Islam theo *"Phái cũ"* và *"Phái mới"* tại thôn Văn Lâm, xã Phước Nam, huyện Ninh Phước, tỉnh Thuận Hải (nay là tỉnh Ninh Thuận). Tại Sài Gòn, những tư tưởng cấp tiến của *"Phái mới"* cũng có ảnh hưởng nhất định. Có một số tín đồ trong đó có ông Mousa Misky, nguyên là Phó Chủ tịch Hiệp hội Chàm Hồi giáo Việt Nam năm 1960, đã có ý muốn *"cải đổi một vài tập tục"* đang được các tín đồ Chăm Islam thực hiện[13]. Theo ông Mousa Misky thì những người Chăm Islam theo *"Phái cũ"* do ít học nên thủ cựu: *"Họ không phân biệt được những giáo điều ghi trong thánh kinh Coran với những nguồn gốc giáo lý khác như tập tục ghi trong Sunna và Hadith. Họ không dám sửa lại những hành vi sai lầm vì không biết rõ thế là đúng hay sai, cũng không dám bỏ một lời nói hùa theo dù không hiểu tại sao phải làm như vậy. Những người lãnh đạo tinh thần phái cũ lại không dám thú nhận sự kém cỏi của mình, vì ngại mất uy tín và còn có thể bị thay thế. Vì danh dự cá nhân nhỏ mọn họ đả phá đối phương, những người từng tham khảo nhiều sách vở mong đem lại sự chính xác cho các tín đồ Chàm Hồi giáo...."*[14]. Với những tư tưởng trên

---

[13] **Nguyễn Văn Luận**. Sđd., tr. 281.

[14] **Nguyễn Văn Luận**. Sđd., tr. 281.

ông Mousa Misky đã bị Hiệp hội Chàm Hồi giáo khai trừ ra khỏi Hiệp hội.

Quá trình phát triển và Islam hóa trong người Chăm còn phải kể đến sự ra đời và hoạt động của Hiệp hội Chàm Hồi giáo Việt Nam. Đáng lưu ý là một trong những người sáng lập ra hiệp hội lại là một tín đồ đạo Bà Ni ở miền Trung mới được giáo hóa trở thành tín đồ Islam thực thụ. Đó là ông Mã Thành Lâm, tự Hosen, người thôn Phước Nhơn, xã Xuân Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận. Lúc đó (1959) ông Lâm vào học ngành thú y ở Sài Gòn, sau được đưa đi Châu Đốc thực tập. Tại đây thấy được những tập tục, giáo lý thực sự của đạo Islam ông đã chuyển từ một tín đồ Bà Ni sang là người tín đồ Islam. Vì thấy những tập tục, giáo luật mà đạo Bà Ni ở quê ông ngoài miền Trung đã bị sai lạc nhiều so với đạo Islam chính thống, ông đã nghĩ tới việc chấn chỉnh giáo luật cho họ cùng với những người Chăm ở Việt Nam. Khi trở về Sài Gòn, ông Lâm đã bàn bạc với những người Chăm có uy tín ở Nancy để lập một đoàn thể và từ sáng kiến đó, Hiệp hội Chàm Hồi giáo Việt Nam đã ra đời theo Nghị định số 490-BNV/KS ngày 10 - 8 - 1961 do chính quyền Sài Gòn

cấp[15]. Ngoài những hoạt động xã hội thì Hiệp hội chủ yếu thực hiện công việc để duy trì và nâng cao những hiểu biết về giáo lý, tập tục của đạo Islam nhằm giúp cho các tín đồ hiểu và thực hành tôn giáo này được đúng hơn. Cũng để phục vụ cho vấn đề này, Hiệp hội còn tổ chức các cuộc thi đọc kinh Coran để tuyển lựa các đại diện đi dự thi đọc kinh Coran ở Kuala Lumpur. Ngoài ra Hiệp hội cũng khuyến khích tín đồ hành hương đến thánh địa Mecca hàng năm. Chính sự hoạt động của Hiệp hội Chàm Hồi giáo Việt Nam đã góp phần giúp cho tín đồ Islam trong người Chăm trong cả nước nói chung và Sài Gòn nói riêng thông hiểu và thực hành theo giáo luật của tôn giáo này đúng hơn. Và cũng qua sự hoạt động của hiệp hội mà mối quan hệ giữa cộng đồng Islam trong người Chăm với các cộng đồng Islam khác trong thành phố cũng như ở các địa phương khác được gắn bó hơn. Từ những mối quan hệ đó, các cộng đồng Islam khác như cộng đồng Islam Ấn Độ, đã có những sự giúp đỡ về tài chính để giúp cộng đồng Chăm Islam xây dựng một số thánh

[15] **Nguyễn Văn Luận**. Sđd, tr. 311.

đường, cũng như tiểu thánh đường. Nhưng quan trọng hơn cả là qua sự hoạt động của Hiệp hội Chàm Hồi giáo Việt Nam mà cộng đồng Islam trong người Chăm có quan hệ và hòa nhập vào cộng đồng Islam trên thế giới.

Qua quá trình Islam hóa về văn hóa cũng như tập tục người Chăm Nam Bộ dần dần đã chuyển sang chế độ phụ hệ. Nhưng trên thực tế thì chế độ phụ hệ này mang tính chất hình thức nhiều hơn bởi vì trong đời sống hàng ngày người Chăm vẫn bảo lưu nhiều yếu tố của chế độ mẫu hệ. Điều đó được thể hiện rất rõ trong mối quan hệ gia đình, dòng họ. Trong hôn nhân thì đám cưới được tổ chức bên nhà gái là chính và có tục lệ làm lễ *"vu qui"* bên nhà trai và rước rể về nhà gái. Người con trai người Chăm có thể chỉ ở lại bên nhà gái ít ngày rồi đưa vợ về nhà mình. Thế nhưng có đến 90% các cặp vợ chồng sau khi cưới lại cư trú bên nhà vợ. Ngay trong việc thừa kế tài sản thì quyền thừa kế tài sản cũng không thuộc về phái nam như các dân tộc theo phụ hệ. Nếu có li dị hoặc vợ chết thì người đàn ông để lại tài sản cho vợ hoặc gia đình vợ dù mình đã đóng góp nhiều công sức để tạo ra trước đó và ra đi với hai bàn tay trắng. Chính yếu tố mẫu hệ đã giúp cho các nhóm gia đình thân thuộc tính theo dòng mẹ

sống quây quần bên nhau mà người đàn bà cao tuổi làm chủ gia đình. Không những thế, ngay trong lĩnh vực tôn giáo, người Chăm Islam ở đây cũng có những thay đổi trong tập tục vốn rất khắt khe với phụ nữ như phụ nữ Chăm Islam được phép đi hành lễ ở thánh đường, các phụ nữ Chăm Islam có trình độ được làm giáo viên (Tuôl) để dạy chữ Ả Rập và cả kinh Coran nữa[16]. Hoặc như trước đây nữ thanh niên Chăm Islam đến tuổi trưởng thành mà chưa lập gia đình thì khi ra khỏi nhà phải che mặt và có người trong gia đình đi kèm thì nay tục lệ này không còn khắt khe nữa, thậm chí có một số nữ thanh niên còn tham gia các đội văn nghệ của người Chăm. Trong các dịp lễ lớn của người Chăm Islam như lễ Roya Haji, các đội văn nghệ này biểu diễn các bài hát bằng tiếng Mã Lai, tiếng Việt và cả tiếng Anh nữa để phục vụ cho cộng đồng.

Như vậy, có thể nói sự chuyển biến thành Islam của người Chăm đã diễn ra trong một thời gian khá dài trong lịch sử. Quá trình đó diễn ra khá phức tạp và kéo dài ngót một thiên niên kỷ từ khi cha ông họ còn

---

[16] **Bá Trung Phụ**. *Người Chăm trên đất Sài Gòn xưa* - Trong *"Góp phần tìm hiểu lịch sử - văn hóa 300 năm Sài Gòn - thành phố Hồ Chí Minh»*, Nxb Trẻ, thành phố Hồ Chí Minh, 1998, tr. 523, 524.

sinh sống ở vùng đất Champa thuộc miền Trung ngày nay. Quá trình đó tiếp tục diễn ra trên con đường rời bỏ quê hương lánh nạn ra nước ngoài sinh sống và vẫn còn tiếp diễn cho đến hiện nay. Mặc dù quá trình chuyển biến thành Islam của người Chăm về chất, tức là sự chuyển biến để thực hiện các tập tục, giáo luật Islam được cho là chính thống, đã có một bước phát triển nhất định nhưng ở họ vẫn có những đặc trưng khác biệt so với các cộng đồng Islam khác. Đó là do ở họ vẫn còn bảo lưu những yếu tố của chế độ mẫu hệ truyền thống. Điều này cũng khó tránh khỏi vì bất cứ một tôn giáo nào trong đó có đạo Islam, khi được du nhập và phát triển trong một xã hội nào đó, một dân tộc nào đó thì tôn giáo ấy phải có những thay đổi nhất định cho phù hợp tập tục, lối sống truyền thống của dân tộc đó. Điều này đã được Akpars Ahmed, một nhà dân tộc học người Pakixtan đưa ra trong một loạt phim tài liệu vào năm 1992 để khẳng định rằng trong thế giới Islam chỉ có một tôn giáo Islam nhưng có nhiều kiểu tín đồ Islam[17].

***

[17] **Raymond Scupin.** Sđd., p. 307.

Tôn giáo Islam đã du nhập vào Champa trên dưới 10 thế kỷ, do sự tiếp biến văn hóa giữa văn hóa Islam chính thống với văn hóa bản địa Chăm đã tạo nên một tôn giáo dân tộc (hay địa phương) ở người Chăm đó là đạo Bà Ni. Sự biến thái về tôn giáo đó có thể lý giải bằng nguyên nhân về lịch sử, kinh tế, văn hóa, xã hội. Thứ nhất về lịch sử: sự biến động lịch sử qua các cuộc chiến tranh liên miên giữa Champa với các quốc gia lân bang khiến cho sự liên hệ giữa bộ phận người Chăm theo đạo Islam với thế giới Islam không được thường xuyên dẫn đến việc học kinh Coran cũng như việc thực hành những giáo luật theo bổn phận của tín đồ Islam ở người Chăm bị sai lệch. Về kinh tế, văn hóa, xã hội: người Chăm ở vương quốc Champa là cư dân nông nghiệp lúa nước, cũng như nhiều tộc người ở Đông Nam Á có tín ngưỡng vật linh và tín ngưỡng đa thần khác hẳn với tín ngưỡng độc thần của đạo Islam. Những tín ngưỡng đó cùng với những nghi lễ thờ cúng và những lễ hội dân gian đi kèm theo chúng tạo nên một bản sắc văn hóa đặc trưng ăn sâu vào tâm thức và chi phối sâu sắc đời sống xã hội của người Chăm. Mặt khác, xã hội truyền thống của người Chăm là xã hội dựa trên cơ sở của chế độ mẫu hệ, người phụ nữ còn giữ được vai trò khá

cao trong gia đình và dòng họ. Vì những lẽ đó, tôn giáo Islam độc thần và coi nhẹ vai trò của người phụ nữ khi du nhập vào Champa, để tồn tại và phát triển đã phải nhượng bộ trước những yếu tố văn hóa truyền thống của người Chăm để biến thái thành một tôn giáo dân tộc ở người Chăm, đó là đạo Bà Ni. Chỉ đến khi một bộ phận người Chăm sau khi đã rời bỏ mảnh đất chôn nhau cắt rốn, và nhất là việc sinh kế của họ không còn phụ thuộc nhiều vào nền kinh tế nông nghiệp lúa nước nữa thì dần dần, qua nhiều thế hệ, truyền thống văn hóa bản địa gắn liền với vùng đất Champa và kinh tế lúa nước mới phai nhạt dần và được thay thế bởi văn hóa chính thống Islam. Và ở khía cạnh khác, ở vùng đất mới, điều kiện tiếp xúc với văn hóa Islam mới trở nên thường xuyên và việc Islam hóa theo chính thống ở họ mới trở nên hữu hiệu. Mặc dù vậy, do văn hóa truyền thống Champa quá đậm đặc trong tâm thức của họ, nên quá trình đó, quá trình Islam hóa ở người Chăm, dù đã trải qua hàng trăm năm vẫn còn đang tiếp diễn. Nhưng có lẽ quá trình này cũng chỉ đưa bộ phận người Chăm Islam ở Nam Bộ (và một bộ phận nhỏ ở Ninh – Bình Thuận) đến gần với truyền thống văn hóa Islam hơn. Bởi vì cũng như nhiều dân tộc khác trên thế giới, họ không

thể nào dứt bỏ hẳn quá khứ, không thể nào dứt bỏ hẳn văn hóa truyền thống của mình để thay thế vào đó một văn hóa hoàn toàn mới và khác biệt với họ. Và đúng như nhận xét của nhà dân tộc học Pakixtan đã nói ở trên, rằng trong thế giới Islam chỉ có một tôn giáo Islam nhưng có nhiều kiểu tín đồ Islam.

Bước đầu tìm hiểu cây thuốc của đồng bào dân tộc thiểu số ở Việt Nam

Nguyễn Thị Thanh Vân[1]

1. Khái quát về y học cổ truyền của đồng bào dân tộc thiểu số.

Nằm ở vùng khí hậu nhiệt đới gió mùa, Việt Nam được đánh giá là nước đứng thứ 16 trên thế giới về sự phong phú, đa dạng sinh vật, trong đó độ đa dạng về cây cỏ khoảng 10.386 loài thực vật có mạch đã được xác định, dự đoán có thể tới 12.000 loài, trong số này, nguồn tài nguyên cây làm thuốc chiếm khoảng 30%[2]. Nằm tại khu vực giao lưu các nền văn hóa ở các nước Đông Nam Á, Việt Nam còn là quốc gia đa dạng về các nền văn hóa của 54 dân tộc anh

---

[1] Hội Dân tộc học thành phố Hồ Chí Minh.

[2] **Trần Công Khánh**. *Cây thuốc dân tộc và vấn đề bảo tồn tri thức bản địa về cách sử dụng cây thuốc, Trường* Đại học Y dược, Hà Nội, 2002.

em sinh sống trên khắp lãnh thổ Việt Nam. Với mức độ đa dạng về hệ thực vật – văn hóa như vậy, chúng ta đang được kế thừa một kho tàng tài nguyên cây thuốc quí giá của các cộng đồng dân tộc khác nhau sử dụng trong công tác chăm sóc sức khoẻ và phát triển kinh tế.

Phần lớn cây thuốc Việt Nam mọc hoang dại ở vùng rừng núi - một vùng chiếm ¾ diện tích toàn lãnh thổ, là nơi cư trú của 54 dân tộc mà phần lớn là dân tộc thiểu số với khoảng 24 triệu người, chiếm hơn 1/3 dân số quốc gia. Chính sự đa dạng về tộc người cùng với sự khác biệt về điều kiện thổ nhưỡng, khí hậu, phong tục tập quán, văn hóa trong từng cộng đồng dân tộc đã dẫn đến sự đa dạng những kinh nghiệm gia truyền trong việc chữa bệnh và cách sử dụng cây cỏ xung quanh mình làm thuốc bản địa.

Trong thời gian gần đây, thực vật là đối tượng đặc biệt được nhiều nhà khoa học quan tâm và cố gắng đánh giá đúng vị trí, vai trò chức năng sử dụng của nó trong nhiều lĩnh vực như thức ăn, sự che chở, thuốc chữa bệnh, trang phục, dụng cụ, các nghi lễ tôn giáo, môi trường... ở từng vùng địa phương khác nhau trên thế

giới. Trong đó, cây thuốc được các nhà khoa học nghiên cứu nhiều nhất.

Tại Việt Nam, từ thời đại các vua Hùng, dân tộc ta đã xây dựng một nền y học cổ truyền để giải quyết bệnh tật, tổ tiên ta đã sớm sử dụng nhiều loài cây cỏ như bột đao, bột báng để thay cơm, uống nước vối để giúp tiêu hoá và phòng bệnh, nhai trầu để bảo vệ răng.... Trong thời kỳ độc lập (937 – 1399), vào đời nhà Lý đã có truyền thống thuốc như ở xã Đại Yên (Hà Nội), đời nhà Trần, Thái Y Viện đã tổ chức đi sưu tầm thuốc ở núi Yên Tử (Đông Triều – Quảng Ninh), Phạm Ngũ Lão xây dựng vườn thuốc Vạn Yên và gây rừng thuốc dược sản ở Phả Lại (huyện Chí Linh) để phục vụ quân đội đánh giặc ngoại xâm...

Ngày nay, nền y học cổ truyền ở Việt Nam nói chung (bao gồm y học cổ truyền chính thống và y học cổ truyền bản địa của các dân tộc thiểu số) rất phát triển. Lịch sử y học cổ truyền chính thống Việt Nam ghi nhận nhiều danh y với những tác phẩm nổi tiếng như : Nguyễn Chí Thành (hiệu Minh Không, thế kỷ XII, triều Lý) – *"Nam dược thần hiệu"* (trong đó có nói tới 579 – 630 loài cây làm thuốc); Nguyễn Bá Tĩnh

(hiệu Tuệ Tĩnh, thế kỷ XIV, triều Trần) – *"Hồng nghĩa giác tư y thư"*; thời Lý Thái Tổ (1429), Phan Phù Tiên xuất bản cuốn *"Bản thảo thực vật toàn yếu"*; đến thế kỷ XVI, Lê Quí Đôn trong bộ *"Vân đài loại ngữ"* (1417) đã sơ bộ phân loại thực vật. Sau Lê Quí Đôn, Nguyễn Trữ đã đi sâu hơn về cây thuốc trong cuốn *"Việt Nam thực vật học"*; năm 1595, Lý Thời Chân xuất bản cuốn *"Bản thảo cương mục"* (trong đó đề cập tới 1094 vị thuốc thảo mộc); Lê Hữu Trác (tức Hải Thượng Lãn Ông, thế kỷ XVIII, triều Lê) – *"Hải thượng y tông tâm lĩnh"* v.v... Thế nhưng, về lịch sử y học cổ truyền bản địa của các dân tộc thiểu số trong những năm qua, dường như chưa thấy một công trình nghiên cứu nào. Các nhà dân tộc học, lịch sử trong và ngoài nước thường tập trung nghiên cứu về lịch sử, nghệ thuật kiến trúc, điêu khắc, tôn giáo, tín ngưỡng, phong tục tập quán... của các dân tộc thiểu số mà ít ai quan tâm đến vấn đề y học cổ truyền bản địa của họ, chưa có một quyển sách nào ghi chép lại tên tuổi của những ông lang, bà mế nổi tiếng của các dân tộc thiểu số, cũng như kinh nghiệm chữa bệnh gia truyền của họ - một bộ phận sinh hoạt kinh tế góp phần bảo đảm

nhu cầu cuộc sống, phát triển văn hóa của đồng bào dân tộc thiểu số. Gần đây nhất, chỉ có tác phẩm *"Dân tộc H'Mông và thế giới thực vật"* của Diệp Đình Hoa (1998) chỉ nói về mối quan hệ giữa người H'Mông và thực vật một cách khái quát, chung chung mà thôi. Còn lại rất nhiều công trình của các nhà thực vật học, dược học, y học dành nhiều thời gian và tâm huyết vào công tác điều tra cơ bản nhằm kế thừa, phát hiện và khai thác nguồn tài nguyên quí giá này trong công tác chăm sóc, bảo vệ sức khoẻ cũng như phát triển kinh tế (Sách *"Những cây thuốc và vị thuốc Việt Nam"* - GS. Ngô Tất Lợi, 1999; *"Cây thuốc Việt Nam"* của lương y Trần Đức, 1997; *"Từ điển cây thuốc Việt Nam"* của TS. Võ Văn Chi, 1997). Như vậy, mặc dù đã thu được nhiều kết quả to lớn và tích lũy được nhiều kinh nghiệm quí báu, song vẫn còn rất nhiều cây thuốc và tri thức sử dụng cây thuốc đó ở những vùng đồng bào dân tộc thiểu số chưa được khám phá đến nhiều.

Thực tế cho thấy có nhiều dân tộc thiểu số ở Việt Nam như người Dao, Sán Dìu (Ba Vì, Tam Đảo), người Cao Lan (Tuyên Quang), người Cơ Ho, Raglai,

Chăm (Bình Thuận, Ninh Thuận)... tuy không có lý thuyết âm dương, hàn nhiệt, ngũ hành, lục khí như y học cổ truyền Trung Quốc, hoặc như y học cổ truyền chính thống Việt Nam, nhưng từ lâu đời họ đã hình thành tập quán sử dụng thực vật, có những quan điểm riêng trong cách trị bệnh, có những cây thuốc quí báu và kinh nghiệm chữa bệnh rất hay mà chúng ta chưa từng biết đến. Trong khi đó hiện nay, do nhiều biến động lớn về nguồn tài nguyên cây thuốc cũng như nền văn hóa các dân tộc thiểu số, đặc biệt sau thời kỳ mở cửa phát triển kinh tế hàng hóa, trước sự xâm nhập ồ ạt của "thuốc tây" với nhiều hình thức tiện sử dụng, tác dụng nhanh đã làm cho nhiều người xem nhẹ giá trị chữa bệnh bằng những loại thuốc từ cây cỏ. Mặt khác, vì nhiều lý do các ông lang, bà mế, các người biết cây thuốc và làm thuốc trong các cộng đồng dân tộc cũng chưa được chú ý, chưa nhận thức được tầm quan trọng của việc khai thác cây thuốc đi đôi với bảo tồn và truyền nghề cho các thế hệ sau. Điều này, dẫn đến những cây thuốc quí đang đứng trước nguy cơ bị tuyệt chủng, có sự thất truyền những tri thức y học bản địa quí báu mà không phải dân tộc nào cũng có, là điều tất

yếu. Trên thế giới, nhiều nước phát triển ở các nước Âu- Mỹ đã để mất nền y học cổ truyền dân tộc bản địa của họ là một minh chứng.

Xuất phát từ những lý do trên, từ năm 1993 đến nay Trung tâm Nghiên cứu và Phát triển cây thuốc dân tộc cổ truyền (CREDEP) ở Hà Nội, đã và đang tiến hành điều tra, nghiên cứu về tài nguyên thuốc tại cộng đồng các dân tộc Tày, Dao, Mường, Sán Chay, Sán Dìu... ở khu vực miền Bắc và miền Trung, theo các phương pháp mới của thực vật dân tộc học.

2. Điều đó, đã chứng minh khi chúng tôi bước đầu khảo sát cây thuốc bản địa ở làng Chăm Phước Nhơn, xã Xuân Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Ninh Thuận. Xã Xuân Hải là một vùng nông nghiệp gồm có 5 thôn (3 thôn Kinh, 2 thôn Chăm). Riêng 2 thôn Chăm có 1.376 hộ với 6.716 nhân khẩu (1999) sống bằng nghề nông là chính, trong đó có khoảng 60% có nghề phụ chuyên bán thuốc gia truyền, thừa kế cha truyền con nối từ lâu đời. Đặc biệt tại thôn Phước Nhơn là một trong 2 thôn Chăm có đông người Chăm cư trú nhất và có gần 90% dân số làm nghề thuốc gia truyền. Bởi do nguồn lợi đó hỗ trợ cho kinh tế phụ gia

đình và đóng góp cho xã hội, nghề thuốc gia truyền của cộng đồng người Chăm ngày càng phát triển mạnh. Thôn Phước Nhơn là làng mới, hai tôn giáo chính ở đây, là Bani và Islam. Trước ngày giải phóng, nghề thuốc gia truyền này vẫn hoạt động mạnh trong nhân dân, nghĩa là chưa có một tổ chức nhất định cho nghề thuốc phát triển. Sau giải phóng cũng vậy, đến khi chủ trương chính sách của Đảng và Nhà nước, được sự quan tâm giúp đỡ của Hội Y học cổ truyền (YHCT) cấp trên và chính quyền địa phương đã tạo điều kiện cho Ban chấp hành Chi hội ra đời và tiến hành Đại hội lần thứ I ngày 3/2/1994. Cho đến nay, Chi hội Y học cổ truyền ở xã Xuân Hải nói riêng và tỉnh Ninh Thuận nói chung phát triển mạnh. Kết quả, trong những năm qua, Chi hội Y học cổ truyền tỉnh đã thu được những kết quả đáng kể về các mặt như xây dựng phong trào cơ sở; khám điều trị bệnh cho cán bộ nhân dân; các đối tượng chính sách, đồng bào nghèo vùng sâu vùng xa, tham gia thực hiện có hiệu quả các phong trào công tác xã hội do tỉnh và ngành phát động; bồi dưỡng nâng cao chuyên môn y học cổ truyền cho đội ngũ thầy thuốc lương y các cấp hội

trong tỉnh; phong trào trồng và sử dụng thuốc và công tác sưu tầm, bảo tồn gien cây thuốc quý sẵn có trên địa bàn xã nói riêng và tỉnh Ninh Thuận nói chung.

Trong lần điền dã, có dịp tiếp xúc một người Chăm làm nghề thuốc gia truyền lâu năm cho biết: *"Cách đây vài năm, tôi có chữa bệnh cho một người con trai Kinh ở tận Bình Định bị bệnh đồng tính luyến ái. Người này đến ở và chữa trị bệnh ngay tại nhà tôi trong làng này, chỉ sau một tháng sắc thuốc uống với những câu thần chú hàng ngày rót vào tai cậu ấy, kết hợp tập thể dục... chàng trai này hết bệnh và hiện nay có nghề nghiệp, vợ con sống rất hạnh phúc"*. Qua câu chuyện trên, cho thấy ngoài tri thức chữa bệnh bằng thuốc gia truyền chữa được những bệnh mà y học hiện đại bó tay, những bệnh xã hội tưởng chừng không có phương thuốc nào chữa trị (đồng tính luyến ái), còn có những tâm lý về chữa bệnh. Những phương pháp chữa bệnh tưởng chừng "huyền bí" trên lại là những kinh nghiệm chữa bệnh lâu đời của họ. Đặc biệt hơn, mỗi gia đình đều có những mẹo chữa bệnh khác nhau, tác dụng của nó cũng khác nhau. Vì có khi cùng một bài thuốc, cùng một dân tộc chữa cùng một loại bệnh

nhưng người này chữa mau hết, người khác chữa lâu hết hay không hết; hay có cùng một loại cây thuốc mà nhiều dân tộc biết sử dụng để chữa bệnh, nhưng mỗi dân tộc có nhiều cách dùng để chữa nhiều loại bệnh khác nhau.

Riêng tại hai xã Phan Lâm và Phan Sơn là hai xã dân tộc miền núi thuộc huyện Bắc Bình (Bình Thuận), có diện tích tự nhiên 56.262 ha. Khí hậu hai mùa rõ rệt, vào mùa mưa thì lượng mưa kéo dài, mùa khô nắng nóng khô hanh, chủ yếu là đồng bào Raglai, Cơ Ho, Nùng sinh sống. Qua khảo sát cho thấy đồng bào dân tộc thiểu số ở đây có nhiều kinh nghiệm sử dụng các loại cây hoang dại trong rừng để phục vụ việc chữa bệnh, phục vụ đời sống. Có cả những loại cây chữa bệnh nan y (ung thư gan, ung thư máu, phong cùi...). Đây là hình thức chữa bệnh không biết hay biết ít về lý luận, nhưng thực tế đã chữa bệnh từ rất lâu, kinh nghiệm cha truyền con nối mà tồn tại và phát huy. Vì thời gian có hạn và do khí hậu khắc nghiệt nên DS. Trình khảo sát và lấy mẫu cây thuốc không đầy đủ được. Bước đầu khảo sát có khoảng 103 loại cây làm thuốc (số lượng thực tế nhiều hơn).

Với cộng đồng người Raglai, Cơ Ho ở khu vực Kà Lon (xã Phan Sơn - Bình Thuận) hay cộng đồng người Chăm (xã Xuân Hải - Ninh Thuận), những tri thức về sử dụng cây cỏ dùng làm thuốc chữa bệnh đã trở thành một "tín ngưỡng" trong văn hóa. Đặc biệt tại vùng Kà Lon, có một ngôi miếu ra đời cách nay khoảng 200 năm, gắn liền với quá trình khai hoang, chinh phục thiên nhiên để sinh sống của cộng đồng người Raglai, Cơ Ho. Ngôi miếu tọa lạc tại thôn 1, cách trung tâm ủy ban nhân dân xã khoảng 1km, được xây dựng để thờ ông thầy thuốc. Theo lời kể lại của các già làng, các ông lang bà mế là người Raglai có tài trong việc bốc thuốc chữa bệnh cho đồng bào mình. Hàng năm, họ tổ chức hai đợt cúng tế tại miếu, cả cộng đồng người Raglai và Cơ Ho cùng đóng góp những lễ vật và đến miếu tham dự đầy đủ. Đây là một nghi thức tự nguyện, vì đây là nét sinh hoạt truyền thống, thiêng liêng và là niềm tự hào của họ[3].

Riêng tại thôn Phước Nhơn (Ninh Thuận) là vùng

[3] **DS. Trình**. Bài báo cáo nghiên cứu tại Phan Lâm, Phan Sơn (Bình Thuận), 2003.

vừa có đồng bằng vừa có núi, đời sống kinh tế tương đối khá hơn so với Phan Lâm, Phan Sơn (Bình Thuận). Nhưng nghề thuốc cổ truyền ở đây vẫn duy trì và ngày càng phát triển. Điều này, được minh chứng khi xã Xuân Hải có Hội Y học cổ truyền hoạt động mạnh nhất ở Ninh Thuận.

Mặt khác, lĩnh vực kinh tế thực vật học nhấn mạnh nguồn tài nguyên thực vật có ý nghĩa quan trọng trên thị trường khu vực và thế giới, để qua đó đóng góp cho sự phát triển cộng đồng và quốc gia. Tại làng Chăm Phước Nhơn, với 90% hộ làm nghề thuốc cổ truyền, nên vấn đề đặt ra ở đây là: *"Hoạt động kinh tế chính của họ là gì?"*. Điều cần thiết là tiến hành những cuộc khảo sát về kinh tế hộ gia đình; giá trị của môi trường (từng cây thuốc), xây dựng giá thị trường về cây thuốc, xếp hạng giàu nghèo (nguyên nhân tác động của cây thuốc), thị trường địa phương, ngoài địa phương (người Chăm bán và chữa bệnh bằng thuốc gia truyền thường đi khắp các tỉnh trong cả nước với thời gian rất dài có khi kéo dài từ 1 tháng đến 10 tháng)... Hiện nay, tại đây phong trào trồng và sử dụng thuốc gia truyền đã được khơi dậy trong nhân dân và có triển vọng trở

thành cây "xóa đói giảm nghèo" cho nhân dân vùng cao, vùng sâu vùng xa, vùng dân tộc ít người. Ông Nguyễn Hữu Tào – Chủ tịch Chi hội Y học cổ truyền xã Xuân Hải cho biết: *"Ở làng này, trong những năm gần đây người nào làm nghề thuốc, hay biết sử dụng cây cỏ để làm thuốc chữa bệnh đều muốn gia nhập vào Chi hội. Rất nhiều hội viên được học thêm về những kiến thức cơ bản của y học cổ truyền, phối hợp giữa Đông y và thuốc gia truyền của cha ông mình nên tay nghề của họ cao hơn và chữa bệnh đạt kết quả cao hơn. Ngày càng có nhiều người trong làng đi bán thuốc ở khắp nơi trong cả nước, con gái khoảng cấp 2 đi học về phải giữ em vì ba mẹ của chúng đều đi bán thuốc, nếu học xong lớp 12 thi đại học rớt, chúng theo ba mẹ đi bán thuốc luôn. Có gia đình hai vợ chồng đi bán thuốc mà nuôi cả mấy đứa con học đại học".*

3.Thực trạng và tiềm năng phát triển cây thuốc nam ở những vùng đồng bào dân tộc thiểu số.

Rất nhiều dân tộc trên thế giới, nhất là ở những nước nghèo, dựa vào các loại cây thu hái hoang dại để làm thức ăn, vật liệu xây dựng, chất đốt, thuốc chữa bệnh và cho nhiều mục đích khác. Đặc biệt hiện nay,

tri thức bản địa về cách dùng thuốc đã và đang phát triển. Tại Việt Nam, nguồn tài nguyên thực vật đang đứng trước một nguy cơ ngày càng ít đi, điều này liên quan đến việc tăng dân số và hậu quả của việc tranh nhau các hình thức sử dụng đất để canh tác, xây dựng... và khai thác, tàn phá một cách vô ý thức. Chính vì vậy, nhiệm vụ của các cuộc điều tra về thực vật dân tộc học có thể giúp cho mỗi công dân Việt Nam nói chung và cộng đồng các dân tộc thiểu số nói riêng, xác định rõ hơn nhu cầu của họ về các nguồn tài nguyên cây cỏ. Bên cạnh đó, kho tàng tri thức dân gian quí báu đang bị mai một dần, đặc biệt là tri thức y học bản địa. Các nhà thực vật dân tộc học có thể góp phần hữu ích trong việc phục hồi các tri thức đã mất.

Từ đó, việc triển khai các dự án nghiên cứu, bảo tồn và sử dụng bền vững tài nguyên những loại cây có ích, trong đó cây làm thuốc chiếm vị trí quan trọng. Nhiều cây thuốc dân tộc và cách sử dụng chúng một cách độc đáo mà chúng ta chưa biết hết. Đây thực sự là một kho tàng cây thuốc dân tộc cũng như tri thức sử dụng cây thuốc phong phú mà chúng ta cần tìm hiểu, khai thác, bảo vệ.

Việc bảo tồn cây thuốc dân tộc khác với việc bảo tồn các loại cây khác, vì nó gắn liền với tri thức sử dụng của dân tộc thiểu số. Chúng ta có thể hiểu nôm na cây thuốc gồm 2 yếu tố cấu thành: cây cỏ đơn thuần là một nguồn gen (vật thể) và cách làm thuốc là tri thức (phi vật thể). Vì lẽ đó, nếu yếu tố tri thức mất đi thì cây thuốc trở thành cây hoang dại, phi tác dụng. Tri thức này là của từng gia đình, dòng họ cộng đồng các dân tộc thiểu số, là kinh nghiệm gia truyền được tích lũy và tồn tại qua nhiều thế hệ. Theo kết quả thống kê của Bộ Y tế có 1.863 loài cây thuốc thuộc 238 họ thực vật , trong đó có đến ¾ các loài cây thuốc hoang dại. Mỗi tỉnh miền núi có từ 500 – 700 loài, tỉnh đồng bằng có từ 200 – 300 loài. Nhiều cây thuốc quí hiếm được phát hiện như sâm Ngọc Linh, ba gạc hoa đỏ... và các loài cây thuốc dân gian như hoa tiên, bổ béo, quao nước... Hơn 1.000 bài thuốc kinh nghiệm gia truyền được thu thập trong dân gian. Gần đây, các tỉnh cũng tiến hành điều tra lập danh mục cây thuốc tỉnh mình như Lào Cai, Hà Tuyên (cũ), Thái Nguyên, Thanh Hoá, Lâm Đồng...

Tập quán khai thác thiên nhiên, ít chú trọng đến tạo nguồn, sự tàn phá thảm thực vật và đặc biệt là nhu cầu phát triển kinh tế và đời sống trong giai đoạn mở cửa làm cho nguồn tài nguyên dược liệu cũng như các

nguồn tài nguyên khác bị khai thác một cách ồ ạt và không thể kiểm soát được bởi các thành phần kinh tế khác nhau để phục vụ nhu cầu dược liệu cho y học cổ truyền, công nghiệp trong nước phát triển và xuất khẩu. Kết quả, nhiều loại dược liệu ngày càng trở nên khan hiếm, thậm chí không thể khai thác được nữa. Điển hình tại thôn Phước Nhơn, một số loại cây thuốc bị triệt tiêu do sự khai thác quá mức. Có *"những cây thuốc chỉ lấy lá, hoa, quả hay cành để sử dụng làm thuốc nhưng họ bứng cả rễ về, họ chủ yếu khai thác cây thuốc ở núi Bác Ái. Đến nay, rất nhiều loại cây làm thuốc không còn ở đó, họ lại đi tìm ở những vùng khác, có khi trong tỉnh hay ngoài tỉnh. Hoặc có những nhà chuyên mua thuốc đã sơ chế do người Raglai, Bana, Êđê... ở vùng Tây Nguyên khai thác đem đến đây bán,...."*[4]. Hay tại khu vực Kà Lon (Bình Thuận) tuy tiềm năng cây cỏ làm thuốc còn nhiều, nhưng nguồn tri thức sử dụng nó đã bị mai một rất nhiều. Như vậy, từ cây thuốc đã biến thành cây hoang dại. Qua thực tế phỏng vấn, khảo sát và điều tra cho thấy, vì các ông lang, bà mế và những người biết sử dụng nó đã qua đời, mà kinh nghiệm của

[4] Theo lời kể của Ông Nguyễn Hữu Tào, Chủ tịch Chi hội Y học cổ truyền xã Xuân Hải, 2004.

họ không có người thừa kế và chưa một ai điều tra, nghiên cứu.

Trước thực trạng đó, nhiều đề án đã được thực hiện nhằm khắc phục hậu quả trên, nhưng chỉ ở một số tỉnh miền Bắc và miền Trung Trung Bộ. Năm 1988, Đề án *"Bảo tồn gen và giống cây thuốc"* do Viện Dược liệu, Bộ Y tế là cơ quan đầu mối tập hợp 12 đơn vị, cơ quan nghiên cứu trong cả nước đã tiến hành nhiều đợt điều tra, khảo sát cây thuốc; đến năm 1997, Dự án *"Bảo tồn cây thuốc cổ truyền"* thuộc Bộ Y tế cũng đã tổ chức điều tra, khảo sát đa dạng sinh học cây thuốc và tri thức y học cổ truyền, do các dân tộc H'mông, Dao, Mường, KaTu, Vân Kiều v.v... thực hiện ở Lào Cai, Hà Tây, Thừa Thiên – Huế, đã phát hiện ra nhiều giá trị y học cổ truyền quí giá và hàng trăm cây thuốc mới.

Riêng tại tỉnh Bình Thuận và Ninh Thuận, nằm ở vùng Nam Trung Bộ, là tỉnh quanh năm đầy nắng gió, đa dạng về địa hình: rừng núi, trung du, đồng bằng và vùng biển... là môi trường thuận lợi để các loại cây thuốc phát triển và một kho tàng tri thức bản địa về cách dùng cây cỏ làm thuốc của dân tộc Chăm, Raglai,

Cơ Ho. Hiện mỗi tỉnh có hàng trăm loại cây (Bình Thuận có hơn 200 loài; Ninh Thuận có hơn 300 loài) là dược liệu quí (tô mộc, sa nhân, thanh học, hà thủ ô...) được nhân dân, phần lớn là người Raglai, Cơ Ho, Chăm trong vùng thu hái, chế biến làm thuốc chữa bệnh. Đến nay đã tích luỹ hàng trăm bài thuốc gia truyền độc đáo và một đội ngũ lương y, lương dược dân gian (phần lớn người Chăm) trải rộng không những trong tỉnh mà còn rộng khắp cả nước. Như người Raglai và Cơ Ho vùng Kà Lon biết sử dụng cây thuốc có sẵn tại khu vực để chữa bệnh. Ngoài những bệnh thông thường như cảm sốt, đau đầu, đau bụng... còn nổi tiếng chữa bệnh phụ nữ sau khi sanh (hầu như người đàn ông hơn 35 tuổi đều biết) như huyết trắng, sa tử cung.... Người Chăm nổi tiếng chữa các bệnh về dạ dày, thấp khớp, suy nhược thần kinh, gãy xương...

Đặc biệt, tỉnh Ninh Thuận có Hội Y học cổ truyền (HYHCT) phát triển mạnh nhất ở khu vực miền Trung, được thành lập 1992. Hơn 10 năm qua, Hội Y học cổ truyền Ninh Thuận đã tập hợp được 300 phương thuốc gia truyền của 210 hội viên cống hiến và xuất bản các tập san phổ biến những bài thuốc hay, những

cây thuốc quí. Đồng thời, Hội đã tổ chức điều tra, thống kê trên 300 loài thực vật làm thuốc ở địa phương, đã sưu tầm 15 tác phẩm y học cổ truyền Hán Nôm, dịch thuật 10 tác phẩm có giá trị. Đặc biệt, Chi hội Y học cổ truyền xã Xuân Hải (huyện Ninh Hải) đã đúc kết được 136 bài thuốc gia truyền của đồng bào dân tộc Chăm, huyện Ninh Sơn đúc kết được 50 bài thuốc của đồng bào Raglai[5].

Việc phát triển và trồng dược liệu được quan tâm hơn, qua thực hiện Chỉ thị 03/BYT-CT ngày 01/03/1996 của Bộ trưởng Bộ Y tế về *"Việc khôi phục vườn thuốc nam và tăng cường sử dụng phương pháp xoa bóp day ấn của y học cổ truyền để chăm sóc sức khỏe nhân dân"*. Tỉnh Hội triển khai trồng một số dược liệu có giá trị cao sa nhân, nha đam. Riêng huyện Ninh Hải có 7 vườn thuốc nam: 1 vườn ở Trung tâm y tế huyện, 1 vườn ở xã Phước Hải, 5 vườn ở 5 trường học... Như vậy, cây thuốc nam đã có tầm quan trọng trong đời sống kinh tế, xã hội, văn hoá, tôn giáo, tín ngưỡng của người Chăm ở Ninh Thuận, mang nét độc đáo trong

[5] Hội nghị tổng kết 10 năm Y học cổ truyền tỉnh Ninh Thuận, 1992 – 2001, tr. 5, 6.

nền Y học cổ truyền Việt Nam nói chung và y học cổ truyền bản địa của các dân tộc thiểu số nói riêng.

Bà Nà – Núi Chúa (Đà Nẵng) là khu nghỉ mát, cao 1.482m, cách trung tâm thành phố Đà Nẵng 40km. Theo kết quả điều tra, đã thống kê được 251/544 loài cây làm thuốc. Ngành y tế Đà Nẵng đã sớm nghĩ đến việc trồng cây thuốc tại Bà Nà – nơi lý tưởng cho việc trồng cây thuốc ở miền Trung, với những cây thuốc quí hiếm như cây sâm Ngọc Linh, đương quy, mộc hương...

Thay lời kết

Việt Nam là nước được thế giới đánh giá cao về sự phong phú, ý nghĩa thực tiễn, giá trị khoa học cũng như kinh tế của nguồn tài nguyên cây thuốc Việt Nam nói chung và trong các cộng đồng dân tộc thiểu số nói riêng. Cây thuốc dân tộc và tri thức y học dân tộc cổ truyền Việt Nam đã góp phần trong việc duy trì sự tồn tại và phát triển của các dân tộc, đóng vai trò quan trọng trong việc chăm sóc sức khỏe cho con người và sự tồn tại bền vững của ngành y học cổ truyền Việt Nam.

Tuy nhiên, trong thực tế nguồn tài nguyên cây thuốc và kho tàng tri thức sử dụng cây cỏ làm thuốc của các dân tộc đang được nghiên cứu nhằm khai thác tiềm năng của chúng vào việc phát triển các dạng thuốc mới, nhưng dường như chúng ta lưu ý nhiều đến việc bảo tồn chúng. Tri thức sử dụng cây cỏ làm thuốc ngày càng mai một. Nhiều cây thuốc đang đối mặt với nguy cơ diệt chủng, lại thiếu thông tin về quá trình đã và đang xảy ra ở cộng đồng có liên quan đến sử dụng, bảo tồn và phát triển các loài cây thuốc v.v...[6]. Những vùng sâu, vùng xa trong nước vẫn chưa kiểm kê đầy đủ nguồn tài nguyên cây thuốc của mình.

Với phương châm kế thừa vốn cổ truyền của y học dân tộc, xây dựng một nền y học hiện đại, Đảng và Nhà nước đề ra nhiệm vụ cho ngành y tế là vừa phải áp dụng những kinh nghiệm chữa bệnh của ông cha ta bằng thuốc cổ truyền, vừa tiến hành nghiên cứu, ứng dụng. Đây là loại kinh nghiệm chữa bệnh ít biết về lý luận, nhưng thực tế đã được áp dụng từ lâu đời với

---

[6] **Trần Công Khánh, Trần Văn Ơn, Trần Khắc Bảo, Trần Đình Lý**. Điều tra tài nguyên cây thuốc phục vụ công tác bảo tồn ở Việt Nam, 2003.

những hiệu quả kỳ diệu, do kinh nghiệm "cha truyền, con nối" mà tồn tại. Do nhiều nguyên nhân khách quan và chủ quan của con người và thiên nhiên, việc sử dụng dược liệu truyền thống, kinh nghiệm sử dụng cây thuốc ngày càng bị mai một thì việc điều tra, sưu tầm, bảo vệ, giới thiệu và khai thác nguồn dược liệu trên rừng núi có tầm quan trọng lớn lao. Hơn nữa, tri thức sử dụng cây cỏ làm thuốc là tài sản vô cùng quí giá của các cộng đồng, quốc gia cũng như nhân loại nói chung và các đồng bào dân tộc thiểu số nói riêng. Tri thức này được tích lũy trải qua hàng ngàn đời từ những mò mẫm bước đầu trong quá trình đấu tranh chống chọi với thiên nhiên, bệnh tật của con người. Tuy nhiên, hầu hết tri thức này ở các cộng đồng dân tộc thiểu số Việt Nam lại chỉ được truyền miệng từ đời này qua đời khác trong phạm vi nhỏ hẹp gia đình, dòng họ, làng bản và ít khi lan rộng ra ngoài. Trong khi đó, hiện nay do nhiều lý do khác nhau, thế hệ trẻ của các cộng đồng đó lại ngày càng ít có điều kiện trau dồi nguồn tri thức quý báu này của cha ông mình.

Thiết nghĩ ngành thực vật dân tộc học – một ngành khoa học với phương pháp tiếp cận thực tiễn,

nghiên cứu sẽ cung cấp cho chính quyền, Nhà nước có nhiều biện pháp giải quyết một cách thỏa đáng. Bằng cách này, các tri thức thực vật dân tộc học ở cộng đồng các dân tộc thiểu số ở Việt Nam mới có thể được bảo tồn như một phần của hệ thống văn hóa – sinh thái, giúp duy trì sự phát triển tri thức văn hóa và thực tiễn địa phương, củng cố mối liên kết giữa các cộng đồng dân tộc với môi trường (cây cỏ) của họ. Đây chính là điều vô cùng thiết yếu góp phần vào việc bảo tồn và phát triển cây thuốc quý ở Việt Nam.

Ông bà thầy thuốc Nam, chuyên cung cấp thuốc cho người Chăm tỉnh Ninh Thuận.

Ảnh: Thanh Vân

Cây thuốc Hoàng cung trinh nữ

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. **Diệp Đình Hoa**. 1998, *Dân tộc H'Mông và thế giới thực vật*, Nxb. Văn hóa Dân tộc.
2. **Trần Công Khánh**. 2002, *Cây thuốc dân tộc và vấn đề bảo tồn tri thức bản địa về cách sử dụng cây thuốc*, Trường Đại học Y dược, Hà Nội, 2 trang.
3. **Gary J. Martin**, 2002, *Thực vật dân tộc học*, Nxb Nông nghiệp, Hà Nội, 363 trang.
4. **GS. Vũ Văn Chuyên**. 1991, *Bài giảng Thực vật học*, Nxb. Y học, Hà Nội, 351 trang.
5. **Levi – Bowan, E**. 1954, *Return to Laughter. Harper Brother*, New York.
6. **Bộ Y tế**. 1971, *Danh mục cây thuốc miền Bắc Việt Nam*, Nxb. Y học, 77 trang.
7. **Đỗ Tất Lợi**. 1969, *Những cây thuốc và vị thuốc Việt Nam*, Nxb. Khoa học, Hà Nội, 847 trang.
8. **Võ Văn Chi**. 1997, *Từ điển cây thuốc Việt Nam*, Nxb. Y học, 1468 trang.
9. **DS. Trình**. 2003, *Bài báo cáo nghiên cứu tại Phan Lâm, Phan Sơn (Bình Thuận)*, 18 trang.
10. **Trần Công Khánh, Trần Văn Ơn, Trần Khắc Bảo, Trần Đình Lý**. 2003, *Điều tra tài nguyên cây thuốc phục vụ công tác bảo tồn ở Việt Nam*.

11. Hội nghị tổng kết 10 năm Y học cổ truyền tỉnh Ninh Thuận, 1992 – 2001.
12. Các báo cáo của Chi hội Y học cổ truyền xã Xuân Hải, huyện Ninh Hải, tỉnh Bình Thuận các nhiệm kỳ.
13. Tài liệu điền dã tại thôn Phước Nhơn, Xuân Hải, huyện Ninh Hải, Ninh Thuận, 9/2004.
14. Truy cập những tài liệu tiếng Anh trên mạng Internet.

Văn hóa tộc người với vấn đề phát triển văn hóa vùng ở Tây Nguyên

TS. Huỳnh Quốc Thắng[1]

Tây Nguyên, một cách gọi tắt của *"Cao nguyên miền tây nam Trung Bộ"*, là thuật ngữ để chỉ vùng địa lý làm nơi tiếp giáp và gạch nối giữa duyên hải miền Trung (phía Đông), sông Bung tỉnh Quảng Nam (phía Bắc), đồng bằng Nam Bộ (phía Nam) với nam Lào và đông bắc Campuchia (phía Tây), địa giới hành chính hiện nay thuộc các tỉnh *Gia Lai, Kon Tum, Đaklak, Đắc Nông và Lâm Đồng*. Vốn là một vùng đất chủ yếu hợp thành bởi sự "xếp tầng" của các cao nguyên do phún thạch núi lửa tạo nên cùng các địa hình đa dạng như bình sơn, bình nguyên, vùng đồi, vùng núi, vùng trũng giữa núi hoặc trước núi... ở độ cao trung bình từ 500 đến 1.000 mét và với diện tích chung khoảng 5.527.000 ha (chiếm 1/6 diện tích của cả nước), Tây Nguyên trở thành vùng *sơn nguyên* rộng lớn hàng đầu của Việt

[1] Hiệu trưởng Trường Cao đẳng Văn hóa Nghệ thuật TP. Hồ Chí Minh.

Nam cũng như của cả Đông Dương. Nơi đây mang đậm nét đặc thù về thời tiết, khí hậu (phức tạp và nhiệt độ trung bình cả năm nhìn chung thường thấp hơn so với nhiều vùng), về tài nguyên (với 2,5 triệu ha rừng chiếm 42% trữ lượng gỗ cả nước, khoảng 1,8 triệu ha đất ba dan chiếm 61,4% trữ lượng đất ba dan cả nước, nhiều quặng bô xít và các khoáng sản khác...), về tiềm năng du lịch, về vị trí chiến lược quốc phòng và an ninh .v.v. Ngoài ra, nơi đây còn là nơi ẩn chứa những màu sắc rất riêng về *văn hóa tộc người* với những di sản và sinh hoạt văn hóa hết sức đặc trưng trong suốt tiến trình vận động lịch sử từ xưa cho tới nay và hiện tại đang có mối quan hệ rất đặc biệt đối với các xu hướng phát triển của *văn hóa vùng Tây Nguyên* trong tương lai.

Nói *văn hóa tộc người* (hoặc *văn hóa dân tộc*) tức nói những giá trị văn hóa vật chất, tinh thần đặc trưng được sáng tạo ra và hình thành, phát triển gắn liền với sự tồn tại, phát triển của các cộng đồng tộc người (dân tộc) nào đó trong lịch sử và nó góp phần quyết định tạo ra những bản sắc văn hóa nhất định thể hiện ra qua mọi mặt đời sống của cộng đồng tộc người (dân tộc) là chủ thể hoặc là người tiếp thu các giá trị văn hóa đó. Trong thực tế và trên một địa bàn nhất định, *văn hóa tộc người (văn hóa dân tộc)* cũng chính là nội dung cơ bản kết hợp cùng các yếu tố khác như môi trường sinh thái tự nhiên - xã hội... tạo nên *bản sắc văn hóa vùng* đồng

thời là nhân tố quan trọng có mối quan hệ tác động qua lại đối với sự phát triển của *vùng văn hóa* ấy nói chung. Sự phát triển của *văn hóa vùng (vùng văn hóa)* chủ yếu dựa trên tiêu chí : đó là sự năng động tích hợp, sáng tạo nhiều giá trị văn hóa, nhiều loại hình văn hóa mới (kể cả từ bên ngoài), kết hợp và dựa trên cơ sở bảo tồn tốt và phát huy mạnh mẽ các thành tựu, các bản sắc văn hóa truyền thống (mà chủ yếu là *văn hóa tộc người*) vốn có, tạo nên một đời sống văn hóa ngày càng phong phú, hài hòa góp phần tác động tích cực vào sự phát triển kinh tế - xã hội của vùng nói chung.

1. Tây Nguyên, vùng đất vốn mang nhiều nét riêng về địa lý, kinh tế, xã hội và đặc biệt là về văn hóa tộc người..., do đó đã được xác định là một trong những vùng văn hóa đặc thù của nước ta, sự phát triển của văn hóa vùng trong mối quan hệ với văn hóa tộc người nơi đây vì vậy rõ ràng càng mang nhiều nét rất đáng lưu ý.

1.1. Trong số khoảng 3 triệu người sinh sống ở địa bàn Tây Nguyên hiện nay, các tộc người bản địa từng cư trú lâu đời tại chỗ chiếm tỉ lệ khoảng 50%. Mặc dù văn hóa từng tộc người ở đây vẫn có nét đặc thù nhất định với những ngôn ngữ riêng phân thành hai nhóm chính *Môn - Khmer* và *Malayo - Polynésien*... nhưng nhìn chung, các tài liệu nhân chủng học và dân tộc học

trước nay vẫn khẳng định rằng các tộc người bản địa ấy vốn xa xưa cũng đều cùng một gốc với nhiều chủng tộc từng góp phần tạo nên *cơ tầng văn hóa Đông Nam Á cổ (trong đó có người Việt cổ)* – tức đều thuộc *tiểu chủng Mongoloid phương Nam* và trực tiếp là cùng gốc *Indonésien* – dù rằng ở đây yếu tố *Australo - Négroid* chiếm ưu thế. Qua bao biến thiên dữ dội của lịch sử, các chủng tộc ở nơi khác hoặc đã phân hóa thành các nhóm *Nam Á (Austro - Asiatique) - Bách Việt*, hoặc *Nam Đảo (Austronésien)*... và liên tục chuyển mình lên tiếp cận hoặc sáng tạo nên những nền văn hóa, văn minh khác nhau để từng bước trở thành dân tộc, quốc gia, quốc tế..., để có các chế độ nhà nước lần lượt thay thế nhau..., để có nông nghiệp rồi có công nghiệp với khoa học kỹ thuật và công nghệ ngày càng hiện đại..., để có nông thôn nhưng cũng có đô thị, thành thị với nền kinh tế hàng hóa hết sức năng động và tiện nghi đời sống ngày càng phong phú v.v. Trong lúc đó, hàng trăm, hàng ngàn năm qua trên vùng đất Tây Nguyên gần như bị cô lập hẳn với thế giới bên ngoài, các tộc người nơi đây vẫn âm thầm cư trú trong một môi trường sống mà thời gian dường như ngưng đọng lại: vẫn là những con người thuộc chủng *Indonésien* ngày xưa; vẫn còn đó một nền kinh tế vừa từ hái lượm nguyên thủy chuyển sang trồng *"lúa ngô nương rẫy"* với kỹ thuật hết sức thô sơ và vẫn theo cách *du cư* để *du canh, luân*

canh trên một diện tích rừng tự nhiên rộng lớn; tổ chức xã hội vẫn theo kiểu sơ khai với những đơn vị "hành chính" duy nhất là những *plei, buôn* (làng) bao gồm một cộng đồng chủ yếu là những người đồng tộc và những đại gia đình hoặc gia đình còn đậm dấu vết chế độ mẫu hệ; những *luật tục* chủ yếu đề cao và thực thi tinh thần cộng đồng theo kiểu bình đẳng, bình quân nguyên thủy; những *tín ngưỡng đa thần* nguyên sơ xoay quanh trời, thần, ma; những sinh hoạt *văn học nghệ thuật, lễ hội...* còn rõ nét tính nguyên hợp và chủ yếu là truyền khẩu theo hình thức "cha truyền con nối" vì chưa thật sự có một nền văn hóa thành văn v.v.

Chính trong hoàn cảnh và điều kiện như vậy, Tây Nguyên với *văn hóa các tộc người* của nó đã trở thành *vùng văn hóa* đặc biệt mang tính chất một "bảo tàng sống" lưu giữ những vốn *văn hóa Đông Nam Á cổ* còn tồn tại lại một cách may mắn và hiếm quý. Đó là một *bản sắc văn hóa Tây Nguyên* rõ nét và thể hiện ngay trong mọi mặt cuộc sống đời thường của các tộc người bản địa nơi đây: từ nhà cửa, trang phục, món ăn thức uống và cách ăn uống... cho tới sinh hoạt tôn giáo tín ngưỡng, phong tục tập quán, văn học nghệ thuật v.v. Đặc biệt nổi bật là các giá trị văn hóa trong các sinh hoạt cồng, chiêng và nghệ thuật âm nhạc, nhảy múa; tượng nhà mồ và nghệ thuật tạo hình (hội họa, điêu khắc gắn với trang trí, kiến trúc); truyện kể, trường ca

(khan, hơri, hơmon...) và kho tàng văn học văn gian (ca dao, tục ngữ, truyện cổ tích...); hệ thống lễ hội với các tín ngưỡng, phong tục đề cao tinh thần cộng đồng, mối quan hệ giữa con người với thiên nhiên theo phong cách rất "Tây Nguyên" v.v.

1.2. Bên cạnh các tộc người bản địa, phân nửa cư dân Tây Nguyên hiện nay thuộc về các tộc người tuy mới di cư đến sau này nhưng vẫn đã, đang và sẽ là những nhân tố quan trọng góp phần quyết định sự phát triển của *văn hóa vùng Tây Nguyên*. Đó là một số dân tộc ít người thuộc các tỉnh phía Bắc (Mường, Nùng, Tày, Thái, Dao, Giáy...) di cư vào từ sau Hiệp định Genève năm 1954 và đặc biệt là đông đảo *người Việt* đến từ nhiều hướng qua nhiều giai đoạn, bắt đầu từ lúc nhà Tây Sơn lên Tây Nguyên mở căn cứ địa (tại vùng An Khê) vào khoảng cuối thế kỷ XVIII cho đến nay [1]. Với áp lực ngày càng tăng, đặc biệt là từ sau năm 1975, hàng vạn người Việt từ khắp nơi ồ ạt lên lập nghiệp ở khắp vùng kinh tế mới, những nông - lâm trường (chủ yếu trồng cây công nghiệp như cà phê, cao su...) với quy mô sản xuất ngày càng lớn, với những khu thị tứ

[1] Ngoài ra, phải kể đến bóng dáng văn hóa phương Tây (đạo Tin Lành, điêu khắc và kiến trúc hiện đại v.v.) khoảng từ cuối thế kỷ XIX thông qua sự xuất hiện của người Pháp... cũng đã bắt đầu đến và in dấu ở Tây Nguyên.

ngày càng phồn vinh, với nền kinh tế hàng hóa ngày càng năng động, với những tiện nghi đời sống vật chất, tinh thần, những hình thức sinh hoạt văn hóa ngày càng hiện đại v.v... Cùng lúc ấy, bộ máy hành chính nhà nước với cơ chế tổ chức và những quan điểm chính trị mới mẻ, những hệ thống luật pháp nghiêm ngặt... bao trùm lên mọi lĩnh vực hoạt động xã hội, trong đó *các tộc người bản địa ở Tây Nguyên* bây giờ trở thành bộ phận nhỏ của một cộng đồng lớn, *cộng đồng quốc gia dân tộc Việt Nam* trên một đất nước liên tục chuyển mình theo các xu thế phát triển chung của thế giới... Thông qua đó, sự phát triển gia tốc của *văn hóa vùng Tây Nguyên* tương ứng với sự gia nhập ngày càng mạnh mẽ của *văn hóa tộc người Việt* là điều ngày càng thấy rõ đồng thời sự phát triển ấy cũng đã thể hiện việc từng bước hòa nhập nhiều hơn vào tiến trình lịch sử - văn hóa đất nước và thế giới của một *"Tây Nguyên mới"*...

1.3. Dù rằng, với những gì đã có và đang có trong vốn văn hóa truyền thống thuộc *các tộc người bản địa* của mình, Tây Nguyên trở thành là một *vùng văn hóa đặc thù* cao mang những di sản đồng thời là những tài sản văn hóa vô giá không những cho Việt Nam mà còn cho cả thế giới. Tuy nhiên tiến trình phát triển của lịch sử - văn hóa Tây Nguyên nói riêng, của kinh tế - xã hội Tây Nguyên nói chung trước đây kể cả cho tới nay nếu chỉ căn cứ và dựa vào "nội lực" chỉ với *vốn văn hóa*

truyền thống ấy thì quả là còn rất hạn chế so với các yêu cầu của thời đại... Ở góc độ đó, sự có mặt của người Việt ở Tây Nguyên vừa như ngẫu nhiên vừa là tất yếu nếu xét về mặt yêu cầu phát triển của vùng đất này và của cả nước nói chung. Vả lại, sự gặp gỡ của tộc Việt với các tộc người bản địa ở Tây Nguyên, thực chất là sự "gặp lại" của những con người xa xưa vốn cùng gốc về chủng tộc, về cơ tầng văn hóa : nói cách nào đó đây cũng là cuộc gặp gỡ của những "ước hẹn" lịch sử ! Những "khoảng cách" nào đó về văn hóa nếu có thì đấy chính là những "khoảng cách" của hoàn cảnh lịch sử với bao biến động, của các điều kiện kinh tế - xã hội trong những môi trường sống khác nhau, của những mục tiêu, ước mơ chung về một cuộc sống hạnh phúc và những cơ sở khách quan, chủ quan để thực hiện... Những "khoảng cách" ấy ngày nay chính là những "món nợ"của lịch sử để lại !... Rõ ràng rất có ý nghĩa khi sự phát triển bình lặng của *vùng văn hóa Tây Nguyên* được thay đổi nhiều với sự "xuất hiện" của văn hóa các tộc người khác, *đặc biệt là sự tham gia góp phần quan trọng của văn hóa tộc người Việt.* Tuy nhiên, cùng lúc với sự có mặt ngày càng nhiều của *người Việt* và *văn hóa Việt*, cùng lúc với sự ảnh hưởng văn hóa phương Tây hoặc trực tiếp (qua đạo Tin Lành chẳng hạn...) hoặc gián tiếp (qua các sinh hoạt văn hóa nghệ thuật hiện đại do người Việt mang tới chẳng

hạn...), trong chừng mực của sự giao lưu văn hóa tự phát kết hợp sự tác động tiêu cực của các quy luật kinh tế thị trường ở mặt trái của nó... đã tạo ra những khả năng xấu mà thực tế đang bắt đầu cho thấy rằng : sự phát triển của kinh tế - xã hội Tây Nguyên có thể không tương ứng, thậm chí tác hại ngược lại đối với sự phát triển của *văn hóa vùng,* đặc biệt là đối với *văn hóa các tộc người bản địa* ở trong vùng. Chẳng hạn sự mất đi những di sản văn hóa (như tình trạng mua bán cồng chiêng thời gian qua...), sự xem thường, "quay lưng" hoặc tự ti mặc cảm của lớp trẻ tại chỗ đối với chính những giá trị văn hóa truyền thống của cha ông mình, sự "đồng hóa" văn hóa một cách tự phát do thiếu ý thức hoặc do thiếu sự tôn trọng, trân trọng, thiếu những chính sách văn hóa - xã hội hợp tình hợp lý, kể cả *sự phản ứng tiêu cực của các tộc người tại chỗ* kết hợp các âm mưu, thủ đoạn phá hoại của các "thế lực xấu" trong và ngoài nước v.v... tất cả là những dấu hiệu đáng báo động về một viễn cảnh không tốt, một xu thế bất lợi đối với việc *bảo tồn và phát huy văn hóa tộc người trong tiến trình phát triển văn hóa vùng* ở Tây Nguyên...

2. Tất cả tình hình trên đặt ra nhiều việc cần phải tiếp tục giải quyết cả về quan điểm nhận thức lẫn về biện pháp xử lý những vấn đề đang và sẽ đặt ra trong thực tiễn xây dựng và *phát triển văn hóa vùng Tây Nguyên dựa trên cơ sở phải bảo đảm giữ gìn*

và phát huy tốt bản sắc văn hóa tộc người, đặc biệt là các tộc người bản địa ở trong vùng.

2.1. Trước hết người ta cần nhìn nhận rõ rệt rằng khái niệm *văn hóa vùng* hoặc *vùng văn hóa Tây Nguyên*, trong tính lịch sử - cụ thể của nó, ngoài tính chất một *vùng sinh thái tự nhiên* đặc thù, chủ yếu là một *vùng văn hóa tộc người* đặc thù. Chính *nét đặc trưng văn hóa độc đáo của các tộc người bản địa Tây Nguyên* là nội dung quyết định của khái niệm *"vùng Tây Nguyên"* (cả trong học thuật lẫn trong thực tiễn). Và đó là một *"Tây Nguyên thứ nhất"*, một *"Tây Nguyên gốc"* (cả trong quá khứ, hiện tại lẫn tương lai): khái niệm *"vùng văn hóa Tây Nguyên"* ở đây mang tính chất rất tương đối, thậm chí không chính xác... Mở rộng hơn, một *"Cao nguyên miền tây nam Trung Bộ"* được xác định bằng một điều kiện địa lý đặc thù và một địa giới hành chính như hiện nay, một *"Tây Nguyên thứ hai"*, một *"Tây Nguyên mới"* (hiện đại của ngày nay và của tương lai) đang và sẽ trở thành vùng đất ngày càng mang tính chất *"đa văn hóa"*, trong đó *người Việt sẽ trở thành tộc chủ thể* trên mọi lĩnh vực đời sống xã hội, kể cả đời sống văn hóa...Từ góc độ văn hóa và từ yêu cầu của thực tiễn, trên nguyên tắc: *cái "Tây Nguyên thứ nhất "góp phần quan trọng quyết định tạo ra nội dung bản sắc đặc trưng cho văn hóa vùng, sẽ là một mục tiêu, động lực góp phần vào sự /phát triển bền vững của*

cái "Tây Nguyên thứ hai"nói riêng, cho cả Tây Nguyên nói chung ở trong giai đoạn trước mắt lẫn về lâu dài...nhưng qua thực tế cho thấy, hình như đây vẫn là một trong những vấn đề còn tiềm ẩn nhiều tồn tại, mâu thuẫn cần được dồn sức tập trung giải quyết một cách căn cơ !(?)...

2.2. Trên thực tế, sự phát triển của *văn hóa vùng Tây Nguyên* (trong đó đặc biệt có *văn hóa các tộc người bản địa của Tây Nguyên)* hiện nay và trong thời gian tới chắc chắn phải tùy thuộc phần lớn vào vai trò, trách nhiệm của người Việt, của bộ máy chính quyền Nhà nước và các ngành chức năng liên quan hoạt động văn hóa ở địa phương. Một trong những nhiệm vụ khó khăn là phải làm sao tạo mọi điều kiện để *các tộc người bản địa của Tây Nguyên* có thể tham gia vào quá trình xây dựng, phát triển kinh tế - xã hội Tây nguyên với tư cách là một *chủ thể quan trọng hàng đầu của văn hóa vùng Tây Nguyên.* Không phải chỉ là nghiêm túc thực hiện tốt *chính sách dân tộc* của Đảng, các chủ trương, kế hoạch của Nhà nước về công tác văn hóa - xã hội ở vùng dân tộc, quan tâm đầu tư việc sưu tầm, nghiên cứu và tìm mọi cách bảo tồn, phát huy mọi giá trị văn hóa truyền thống của các tộc người bản địa v.v... trọng tâm còn phải là vấn đề nâng cao dân trí thông qua giáo dục nhà trường và giáo dục xã hội, là phát triển và chăm chút các loại hình, các hình thức sinh

hoạt văn hóa nghệ thuật dân gian, quần chúng, tạo điều kiện mở rộng các hoạt động giao lưu trên cơ sở tôn tạo, khẳng định bản sắc văn hóa dân tộc, lấy khai thác tiềm năng *văn hóa vùng* mà chủ yếu là dựa trên *"nội lực" văn hóa từng tộc người* kết hợp với mọi sức mạnh văn hóa tiếp thu từ bên ngoài để tạo ra "động lực" cho mọi sự phát triển...

2.3. Bằng các nội dung như đã đề cập, có thể xác định *vùng văn hóa Tây nguyên* trở thành như một *"bảo tàng" dân tộc học* rộng lớn, trong đó mỗi tộc người với toàn bộ sinh hoạt đời sống thật của họ vừa là "hiện vật gốc" được trau chuốt, giữ gìn, "trưng bày" theo một quy hoạch chung vừa là "tế bào sống" của một cơ thể xã hội được chăm chút, nuôi dưỡng để phát triển tốt theo một định hướng được xác định rõ. Kết hợp giữa nét đa dạng, độc đáo của văn hóa tộc người bản địa với tính phong phú, đặc thù của điều kiện địa lý tự nhiên từng khu vực trong vùng (ví dụ các sinh hoạt văn hóa của người Jrai, Êđê, Bahnar... ở khu vực bắc Tây Nguyên và người Churu, Cơ Ho, Mạ... ở nam Tây Nguyên v.v.) cùng các điều kiện văn hóa - kỹ thuật hiện đại khác... có thể đầu tư xây dựng những *làng du lịch* (thực chất là những *bảo tàng dân tộc học ngoài trời*...), tức một nội dung trọng tâm để thiết kế các tuyến điểm (tour) du lịch hấp dẫn ở Tây Nguyên. *"Văn hóa - du lịch Tây Nguyên"* là một trong những đề tài

mang ý nghĩa kinh tế - xã hội rộng lớn, một trong những định hướng quan trọng vừa khai thác, phát huy các *giá trị văn hóa tộc người, các tiềm năng văn hóa vùng* vừa góp phần phát triển *vùng văn hóa Tây Nguyên*, góp phần thúc đẩy mạnh mẽ hơn nữa mọi quá trình *giao tiếp văn hóa* năng động, tích cực trên cơ sở bảo tồn, tôn tạo thật tốt tất cả nguồn tài nguyên văn hóa - sinh thái vốn có của vùng. Tất nhiên đây không thể là một đề tài "ăn xổi" và cũng phải thấy trước, thấy hết để chủ động phòng chống những diễn biến tiêu cực, những mặt trái vấn đề có thể xảy ra làm ảnh hưởng các mục tiêu lớn đã được xác định ...

Tây Nguyên, vùng đất giàu tiềm năng nhưng cũng nhiều thử thách. Khó khăn lớn nhất vẫn là "điểm xuất phát" để đi vào xã hội hiện đại của nó. Một *nền văn hóa truyền thống của các tộc người bản địa* vừa còn "chân ướt chân ráo" bước ra từ xã hội nguyên thủy bây giờ lại không thể nào khác là phải sớm thích nghi hoặc nhanh chóng "nhảy" ngay vào guồng máy xã hội công nghiệp với *nền văn minh kỹ thuật* ngày càng hiện đại ! Một *nền văn hóa Tây Nguyên đa sắc tộc trong đó cộng đồng đông đảo người Việt hiện đại tuy mới đến nhưng lại trở thành như một chủ thể quan trọng* và có trách nhiệm nặng nề đối với mọi sự phát triển của nó. Đối với người Việt, lúc đầu Tây Nguyên được xem là *vùng đất mới* (chủ yếu về kinh tế), nhưng khác với đồng

bằng Nam Bộ, ngay từ xa xưa rừng núi Tây Nguyên lại là một "kho tàng sống" gìn giữ những *di sản văn hóa* quý báu thông qua khá đông đảo các tộc người bản địa sinh sống lâu đời tại chỗ cho tới ngày hôm nay. Tiếp tục giữ gìn và quan trọng hơn là phát huy giá trị các di sản văn hóa đó vào thực tế cuộc sống hiện nay là một nhiệm vụ lớn. Làm thế nào để một vùng đất Tây Nguyên bao la có thể sử dụng cho nông - lâm nghiệp, có thể trồng cây công nghiệp... không chỉ khai thác bằng những *kỹ thuật thô sơ tiền nông nghiệp* với những con người lao động chỉ mới dừng lại ở trình độ thủ công?... Đồng thời, cũng chính trên vùng đất ấy, cũng với những con người bao gồm nhiều sắc tộc, trình độ như vậy..., làm sao vẫn gầy dựng được một "vườn hoa" văn hóa dân tộc với "trăm sắc ngàn hương" tươi đẹp và có tác động tích cực thật sự đối với đời sống kinh tế - xã hội của vùng cũng như của cả nước?... Tất cả những câu hỏi đó đều có liên quan tới việc xử lý mối quan hệ hữu cơ giữa *văn hóa tộc người* với *sự phát triển của văn hóa vùng Tây Nguyên*, cả trong hiện tại trước mắt lẫn trong tương lai lâu dài.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. **G.Coedès**. *The Indianized states of southeast Asia; East West Center Press*; Honolulu, 1968.
2. **Cửu Long Giang - Toan Ánh**. *Cao nguyên miền Thượng*, Sài Gòn, 1974.
3. **Nguyễn Trắc Dĩ**. *Đồng bào các sắc tộc thiểu số Việt Nam (Nguồn gốc và phong tục)*, Bộ phát triển sắc tộc, Sài Gòn, 1972.
4. **W. Durant**. *Nguồn gốc văn minh, Nguyễn Hiến Lê dịch*, Nxb Thuận Hóa, Huế, 1991.
5. **Nguyễn Tấn Đắc**. *Quá trình nhận thức về khu vực Đông Nam Á*. Tạp chí Nghiên cứu Đông Nam Á, số 1, 1991.
6. **Bế Viết Đẳng**. *Các quá trình tộc người ở Việt Nam*. Tạp chí Dân tộc học, số 3, 1988.
7. **Diệp Đình Hoa**. *Nền nông nghiệp của cư dân thời đại đồ đồng và sơ kỳ thời đại đồ sắt ở miền Đông Nam Bộ*. Tạp chí Dân tộc học, số 3, 1978.
8. **Hội Văn Nghệ Dân Gian Việt Nam - Sở Văn Hóa Thông Tin Thể Thao Đồng Nai**. *Giữ gìn và phát huy tài sản văn hóa các dân tộc ở Đông Nam Bộ*. Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1997.

9. **Nguyễn Văn Huyên**. *The ancient civilization of Vietnam*. Thế giới Publishers, Hanoi, 1995.

10. **Đinh Gia Khánh**. *Văn hóa dân gian Việt Nam trong bối cảnh văn hóa Đông Nam Á*. Nxb. Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1993.

11. **Nguyễn Trọng Lân - Huỳnh Thị Cả**. *Tây Nguyên thiên nhiên và con người*, Nxb. Giáo dục, 1987.

12. **Ngô Văn Lệ**. *Những đặc trưng của những quá trình tộc người ở các nước Đông Nam Á*. Tập san Khoa học, số 1-1993.

13. **Lã Văn Lô**. *Bước đầu tìm hiểu các dân tộc thiểu số ở Việt Nam trong sự nghiệp dựng nước và giữ nước*. Nxb Khoa học Xã hội, Hà Nội, 1973.

14. **Mạc Đường** (chủ biên). *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*. Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng, 1983.

15. **Đào Huy Quyền**. *Nhạc khí dân tộc Jrai và Bahnar*. Nxb Trẻ, 1998.

16. **J. Rémy**. *Pilgrimage and Modernity*; Social Compass , N° 36 (2); 1989.

17. **Phạm Đức Thành**. *Đông Nam Á nhìn từ khía cạnh văn hóa*, Tạp chí Văn hóa Nghệ thuật, số 12, 1995.

18. **Huỳnh Quốc Thắng**. *Từ chính sách dân tộc đến những ngày hội văn hóa dân tộc*. Tạp chí Khoa học Xã hội, số 5, III/1990.

19. **Huỳnh Quốc Thắng**. *Vài ý kiến về nghiên cứu bảo*

vệ di sản văn hóa. Tạp chí Văn hóa Quảng Trị, số 2, 1994.

20. **Trần Ngọc Thêm**. *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*. Nxb. TP. Hồ Chí Minh, 1996.
21. **Ngô Đức Thịnh**. *Giao tiếp văn hóa và vai trò của nó đối với quy luật đổi mới cái "truyền thống" trong văn hóa các dân tộc Việt Nam và Đông Nam Á*, Tạp chí Dân tộc học, số 2, 1984.
22. **Ngô Đức Thịnh** (chủ biên). *Văn hóa vùng và phân vùng văn hóa ở Việt Nam*; Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1993.
23. **Ủy ban Khoa học Xã hội Việt Nam**. *Một số vấn đề kinh tế - xã hội Tây Nguyên*. Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1986.
24. **Đặng Nghiêm Vạn**. *Quan hệ giữa các tộc người trong một quốc gia dân tộc*. Nxb. Chính trị Quốc Gia, Hà Nội, 1993.
25. **Viện Dân tộc học**. *Các dân tộc ít người ở Việt Nam (các tỉnh phía Nam)*. Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1984.
26. **Viện Dân tộc học – Viện Văn hoá**. *Một số vấn đề về phát triển văn hóa các dân tộc thiểu số (cái chung và cái riêng trong nền văn hóa Việt Nam)*. Nxb Văn hóa Dân tộc, Hà Nội, 1987.

27. **Hoàng Vinh**: *Một số vấn đề về bảo tồn và phát triển di sản văn hóa dân tộc*; Nxb Chính trị Quốc Gia; Hà Nội; 1997.

28. **Huỳnh Khái Vinh** (chủ biên) – **Nguyễn Thanh Tuấn**. *Chấn hưng các vùng và tiểu vùng văn hóa ở nước ta hiện nay*. Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, 1995.

29. **L. White**. *The concept of cultural systems. A key to understanding tribes and nations*. New York, 1975.

Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng và một số giải pháp phát triển kinh tế – xã hội vùng dân tộc

TS. Trần Hồng Liên [1]

Là một trong 5 tỉnh của Tây Nguyên (Lâm Đồng, Kon Tum, Gia Lai, Đaklak, Đak Nông), Lâm Đồng có vị trí chiến lược quan trọng, có 1.064.075 người[2] bao gồm nhiều thành phần dân tộc, trên 30 cộng đồng dân tộc, như Kinh, Mạ, Cơ Ho, Churu, Mnông, Stiêng... trong đó đồng bào gốc Tây Nguyên có 172.744 người. Lâm Đồng bao gồm các huyện Lạc Dương, Đức Trọng, Đơn Dương, Lâm Hà, Di Linh, Bảo Lâm, Đạ Huoai, Đạ Tẻh, Cát Tiên, thành phố Đà Lạt và thị xã Bảo Lộc.

Trong lịch sử, Lâm Đồng là vùng đất có nhiều biến động về dân cư, dân số. Những năm giữa thế kỷ

---

[1] Phó giám đốc phụ trách Trung tâm nghiên cứu Dân tộc học & Tôn giáo ,Viện Khoa học Xã hội vùng Nam Bộ.

[2] Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế- xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng năm 2001. Tỉnh ủy Lâm Đồng.

XX, viên chức của bộ máy chính quyền thuộc địa đã đến Lâm Đồng sinh sống. Trước năm 1975, Lâm Đồng còn là một trung tâm Công giáo, Tin Lành quan trọng của miền Nam và là trung tâm của các lực lượng vũ trang Fulro[1]. Sau gần 30 năm tập trung vào vấn đề kinh tế - xã hội nhằm nâng cao đời sống cư dân ở địa phương tỉnh, đặc biệt là đồng bào dân tộc, lãnh đạo tỉnh đã cụ thể hoá chính sách dân tộc của Đảng, đã từng bước đưa đời sống của các cộng đồng tộc người tại tỉnh có bước phát triển mới. Điểm lại một số thành tựu thời gian qua chính là nhằm góp phần đẩy mạnh hoạt động kinh tế-xã hội vùng dân tộc, giúp các dân tộc trong tỉnh có những đổi thay mới, mang tính bền vững hơn, nhằm tăng cường khối đại đoàn kết, thống nhất cho 54 dân tộc trong cả nước.

---

[1] Tên gọi tắt của Front Unifié pour la libération des Races opprimées (Mặt trận thống nhất giải phóng các chủng tộc bị áp bức). Fulro có nguồn gốc từ phong trào mang tên Bajaraka, chỉ 4 dân tộc Bana, Jarai, Rađê, Kơho, ra đời vào tháng 9 năm 1958 nhằm chống lại chính quyền Ngô Đình Diệm đưa bộ phận dân di cư từ miền Bắc định cư ở Tây Nguyên. Năm 1964-1965 ở Tây Nguyên đã hình thành ba tổ chức Mặt trận giải phóng dân tộc Cao Nguyên (FLH); Mặt trận giải phóng Champa (FLC); Mặt trận giải phóng dân tộc Khmer (FLK). Tháng 6-1965 ba mặt trận trên hợp nhất thành FULRO. Tổ chức Fulro tuyên truyền tư tưởng dân tộc hẹp hòi, chủ nghĩa ly khai, biệt phái đòi lập quốc gia riêng. Từ hoạt động này, Fulro trở thành lực lượng chống lại cách mạng, phá hoại khối đại đoàn kết toàn dân.

1. *Chính sách dân tộc ở Lâm Đồng từ 1975 đến nay*

Sau năm 1975, việc đầu tư phát triển kinh tế xã hội, củng cố quốc phòng an ninh vùng dân tộc đã được Đảng và chính quyền địa phương quan tâm. Chính sách đối với đồng bào các dân tộc ở Lâm Đồng đã được thực hiện thành 4 giai đoạn lớn.

1. Giai đoạn I (1975- 89) Chủ yếu *bố trí quy hoạch lại khu định cư* cho đồng bào dân tộc sống du cư trước đây, đồng bào sống trên núi, nơi trước kia vốn là khu căn cứ kháng chiến. Người Chil ở thôn Kal Kill, thị trấn Dran hiện nay vốn là dân du canh du cư, trước đây nhà ở chỉ là mấy cái chòi nhỏ, họ phá hết hố đất này sang hố khác để canh tác, nay đã được định canh định cư. Nghị quyết 38 của Tỉnh ủy đi sâu phân tích chuyên đề công tác định canh định cư gắn với việc phát triển cây công nghiệp, lúa nước, đưa lao động đồng bào dân tộc tham gia nghề rừng. Song song với việc định canh định cư cho đồng bào còn là việc giải quyết vấn đề Fulro phản động tại đây. Những năm 76-77 các xã như Lộc Nam, Hoà Bắc, Đinh Trang Hoà, N'Thol Hạ, Ka Đơn, Lát... đã được triển khai điểm định canh định cư. Thời gian sau đó là chủ trương phát động quần chúng thực hiện định canh định cư trên tất cả các vùng đồng bào dân tộc. Con số diện tích đất được khai hoang là 9.854 ha, trong đó có 3.100 ha lúa nước, mở đường giao

thông nông thôn là 275 km, 693 ha trồng cây công nghiệp, 61 công trình thủy lợi nhỏ...[1]. Một vài kết quả nêu trên cho thấy thành quả bước đầu tuy có, song ở giai đoạn này việc đầu tư còn đạt hiệu quả thấp. Toàn tỉnh đã có 14.900 hộ (đạt 62%) định canh định cư, trong đó khoảng 13.100 hộ đã có cuộc sống tương đối ổn định[2].

2. *Giai đoạn II* (1990-94) bố trí lại số dân đã sống ở vùng ấp chiến lược trước đây. Đây là giai đoạn củng cố xây dựng hệ thống chính trị. Nghị quyết 22 của Bộ Chính trị (1989) khoá VI và Quyết định 72 của Hội đồng Bộ trưởng (1990) về phát triển kinh tế - xã hội miền núi, việc đầu tư vùng dân tộc ở Lâm Đồng nói riêng cũng được quan tâm hơn. Ba năm sau khi thực hiện Nghị Quyết 22, tổng số vốn đầu tư cho vùng dân tộc là 27, 6 tỷ, trong đó trồng mới lập vườn là 2.588 ha, xây dựng một số công trình thủy lợi với công suất tưới cho 250 ha, xây 35 phòng học, 6 trạm y tế và một số hạng mục khác[3]. Việc tổng kết rút kinh nghiệm điều tra 25 xã có từ 80-100% đồng bào dân tộc cho thấy tỷ lệ

---

[1] Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế- xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng năm 2001.

[2] Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế- xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng năm 2001.

[3] Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế- xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng năm 2001.

nghèo đói còn cao, 54,7% suy dinh dưỡng. Từ kết quả đó đã đưa đến việc đầu tư tập trung vào 3 mục tiêu chính là *vườn hộ, chăn nuôi, giao khoán quản lý rừng* và xây dựng một số cơ sở hạ tầng.

3. *Giai đoạn III (1994-2000)* Tập trung nhiều vào việc giải quyết vấn đề Fulro, vì Lâm Đồng là thủ đô của Fulro. Sau 1999, với chương trình 135 của Chính phủ, ngoài vốn của Chính phủ, còn có hỗ trợ thêm cho sản xuất, chăn nuôi... Việc tổng kết chương trình đã giúp tỉnh phân chia ra 3 khu vực 1, 2, 3. Khu 1 có đời sống khá nhất, khu vực 2 còn một số khó khăn, khu vực 3 đặc biệt khó khăn. Ban thường vụ Tỉnh ủy cũng đã mở hội nghị bàn về phương hướng phát triển kinh tế - xã hội vùng đồng bào dân tộc, tập trung cho 27 xã (đến nay là 29 xã) khó khăn nhất. Chỉ thị 25/CT của Ban Thường vụ Tỉnh ủy xác định đầu tư toàn diện, có trọng tâm trọng điểm, tập trung nguồn lực lồng ghép các chương trình trên từng địa bàn đầu tư cho mỗi hộ đồng bào dân tộc có vườn cây công nghiệp, chăn nuôi 1-2 con bò, nhận 20-30 ha rừng để chăm sóc quản lý.

4. Giai đoạn IV (2001 đến nay) Tập trung vào việc đầu tư xây dựng cơ sở hạ tầng, tổ chức sản xuất. Vốn đầu tư cho các khu vực này tăng lên nhiều qua các năm, nếu như năm 1994 là 28 tỷ, thì từ 1995 đến 2000

là 120 tỷ và năm 2002 là 118 tỷ . Toàn tỉnh có 142 xã phường thì có 95 xã phường người dân tộc[1].

2. Một số thành quả đạt được

Từ những giai đoạn phát triển có trọng điểm trên, gần 30 năm qua, lãnh đạo tỉnh đã tạo được bước phát triển mới trên nhiều lĩnh vực cho cư dân, đặc biệt là đối với đồng bào dân tộc.

Trên lĩnh vực kinh tế, đã có 14.372 lượt hộ được đầu tư, trong đó có 1.783 hộ được đầu tư đầy đủ 3 hạng mục vườn hộ, chăn nuôi, bảo vệ rừng. Nhiều hộ đã có thu nhập khá như ở xã Đinh Trang Thượng, Gia Bắc, Tu Tra... đồng bào dân tộc đã giải quyết được nạn đói giáp hạt, chấm dứt tình trạng phát rừng làm rẫy... Qua khảo sát phân loại của tỉnh tại 10 xã điểm, vốn là những xã nghèo khó khăn nhất cho thấy số hộ thu nhập được 15 triệu/năm trong 5 năm đầu tư (1995-99) có 163 hộ (tỉ lệ 4,1%); từ 6-10 triệu/ năm là 1.231hộ (tỉ lệ 30,8%); từ 1-5 triệu/ năm có 2.645 hộ (tỉ lệ 66,20%)[2]. Số nhà ở, xe gắn máy, máy bơm nước cũng gia tăng .

---

[1] Phỏng vấn sâu trưởng Ban Dân tộc và Miền núi tỉnh Lâm Đồng tháng 7-2003. Người phỏng vấn: TS. Trần Hồng Liên - Ths. Phan Ngọc Chiến.

[2] Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế - xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng năm 2001.

Trên lĩnh vực xã hội, phòng học, trường học, giáo viên về cơ bản đã đáp ứng được nhu cầu. Nếu như trước kia 10 người dân tộc mới có 1 người đi học, nay đã nâng lên được 4 người. Đã có 27/29 xã được công nhận là xã xoá mù và phổ cập tiểu học.

Đầu tư cho lĩnh vực y tế cũng được quan tâm, tỉnh đã đầu tư 3 tỷ trong 5 năm để nâng cấp trạm xá, cấp thêm trang thiết bị y tế[1] .

Có thể thấy một số thành tựu cơ bản trên chính là từ tình đoàn kết giữa các dân tộc đã được củng cố, thông qua hoạt động kinh tế có khởi sắc trong từng hộ gia đình, nền kinh tế nhiều thành phần đã từng bước được hình thành, phát triển trong vùng dân tộc.

Tuy nhiên trong nhiều năm qua công tác dân tộc vẫn còn tồn tại trên một số lĩnh vực. Nghị quyết hội nghị lần thứ VII Ban Chấp hành Trung ương Đảng khoá IX về công tác dân tộc đã nhận xét "*kinh tế ở miền núi và các vùng dân tộc còn chậm phát triển, nhiều nơi còn lúng túng trong chuyển dịch cơ cấu kinh tế, tập quán canh tác còn lạc hậu...*"[2]. Nghị quyết hội nghị Tỉnh ủy lần thứ V đánh giá *tỉ lệ đói nghèo trong*

---

[1] Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế- xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng năm 2001.

[2] Nghị quyết hội nghị lần thứ VII, Ban Chấp hành Trung ương Đảng khóa IX về công tác dân tộc, tháng 3/2003.

vùng đồng bào dân tộc còn cao, chiếm 27% so với tổng số hộ dân tộc thiểu số trong tỉnh. Qua khảo sát năm 2001, vẫn còn 5.737 hộ cần tiếp tục đầu tư hỗ trợ thêm.

3. Một số suy nghĩ cho công tác dân tộc thời gian tới

- Về kinh tế

Thực tế cho thấy giao thông đi lại chưa thật thuận lợi đã tạo nên những hạn chế trong phát triển các lĩnh vực khác. Như ở vùng thôn 5 (Cát Tiên), các xã vùng Đầm Ròn, Đạ Chais (Lạc Dương), Lộc Bắc, Lộc Bảo (Bảo Lâm) Tà Năng (Đức Trọng)...

Chất lượng vườn cây trồng còn thấp, như các cây trà, cà phê; cây điều bị mất mùa nhiều năm liền; trong sản xuất vẫn còn độc canh cây công nghiệp, chưa chú trọng đầu tư thâm canh cho cây lương thực... nên một khi giá cả nông sản không ổn định, đời sống của cư dân rơi nhanh vào khó khăn. Điều này đặt ra vấn đề *cần xem xét lại việc tổ chức sản xuất* .Tất nhiên, cái khó ở đây chính là chuyển dịch cơ cấu kinh tế, việc chuyển đổi cây trồng, vốn và kỹ thuật. Trong cơ chế thị trường của nền kinh tế hàng hoá, cần đặt lại vấn đề trồng cây gì cho năng suất cao. Để đáp ứng yêu cầu này, cần thiết đáp ứng 3 yếu tố cơ bản là *con người, vốn và kỹ thuật.*

Việc đầu tư nhằm phát triển kinh tế -xã hội cho vùng dân tộc là một chủ trương lớn của Đảng và Nhà

nước. Đó là một nhiệm vụ khó khăn, lâu dài. Để có kết quả tốt, cần thiết thực hiện đồng bộ, cần có sự phối hợp của nhiều ngành, nhiều cấp, và trên hết vẫn là đầu tư có trọng tâm, trọng điểm trên địa bàn xã. Việc đầu tư cho vùng dân tộc không chỉ là vốn, mà cái cần thiết chính là cơ chế, là biện pháp tổ chức thực hiện sao cho có thể huy động tối đa nguồn lực hỗ trợ của nhiều ngành, nhiều cấp. Bên cạnh việc chuyển đổi cơ cấu kinh tế, đa dạng hoá cây trồng, thì vẫn còn cần thiết thực hiện tốt công tác khuyến nông, khuyến lâm... sao cho người dân tộc ý thức được trách nhiệm của mình, tự giác đóng góp phần lớn vào sự thành tựu của hoạt động kinh tế vùng dân tộc.

- *Về đào tạo nguồn nhân lực:* Nhiều năm qua, tỉnh đã có nghị quyết đề cập về vấn đề đào tạo cán bộ người dân tộc. Tuy nhiên việc triển khai cho học tập, đào tạo quả thật không dễ dàng! Toàn tỉnh hiện có 658 cán bộ dân tộc thiểu số [1] trong đó có những cán bộ xã cần được xoá mù chữ. Việc tổ chức lớp học cho cán bộ người dân tộc vẫn đang còn nhiều hạn chế lớn từ giáo trình giảng dạy, giáo viên người dân tộc, đến việc tổ chức lớp học dành cho cán bộ quản lý là người dân tộc. Việc học tập này sẽ được tổ chức chung cho người Kinh

[1] Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng - Ban Dân tộc & Miền núi: Biểu thống kê cán bộ dân tộc thiểu số đang công tác ở các xã, 2001.

hay riêng cho người dân tộc thì được thuận lợi hơn? Đó cũng là vấn đề cần đưa ra cân nhắc, thực hiện trong thời gian tới.

Về phương diện giáo dục cho con em người dân tộc, có thể đẩy mạnh hơn nữa công tác dạy học viết chữ mẹ đẻ, song song với việc học chữ Kinh. Thực tế hiện nay khá đông thanh niên dân tộc ít biết đọc chữ mẹ đẻ. Tất nhiên là bên cạnh việc dạy học còn cần có tài liệu xuất bản bằng tiếng dân tộc để đáp ứng cho cộng đồng các dân tộc này nữa!

Một yếu tố có thể gây cản ngại cho việc tổ chức học tập, đó là ý thức học tập của người dân tộc ra sao trong điều kiện còn khá đông hộ gia đình đang trong diện cần xoá đói, giảm nghèo?

Về nội dung giáo trình giảng dạy cho cán bộ quản lý người dân tộc, thời gian tới cần đẩy mạnh kế hoạch hợp tác của nhiều cơ quan ban ngành, như Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, Trường Hành chính Quốc gia, Ban Dân vận Trung ương... để cụ thể hoá lý luận chung, như cần có những giáo trình nêu lên một cách cơ bản và cụ thể về nội dung tập huấn cho một bí thư tỉnh, huyện, xã là người dân tộc.

Đội ngũ sinh viên dân tộc thiểu số đang theo học các trường đại học, cao đẳng, trung học chuyên nghiệp, dạy nghề là 207 em, trong đó có trình độ cấp 3 là 202, chiếm 97,5%; có trình độ đại học là 143, chiếm

69,08%[1] là một nguồn lực tri thức rất đáng quan tâm, cần đầu tư thời gian tới.

- Vấn đề văn hoá

Việc thực hiện vấn đề giữ gìn bản sắc văn hoá dân tộc không dễ dàng như trong lý thuyết. Thực tế cho thấy xu hướng người thanh niên dân tộc sống cộng cư với người Kinh đã hội nhập nhanh vào nhu cầu hưởng thụ văn hoá mới như thích hát karaoke, thích sử dụng phương tiện nghe nhìn để xem phim ảnh các nước... Vì vậy, nếu không có một kế hoạch cụ thể, liên tục, được thực hiện bền bỉ cho những sinh hoạt cộng đồng, sử dụng nhạc khí dân tộc, hát bài hát dân tộc... thì các yếu tố văn hoá truyền thống sẽ có nguy cơ biến mất nhanh. Điều này càng được thúc đẩy hơn nữa từ sự lựa chọn cái mới của đại đa số nam nữ thanh niên người dân tộc. Như vậy, trong một chừng mực nào đó, chính phương tiện nghe nhìn được trang bị cho các vùng sâu vùng xa, mà liều lượng chuyển tải ngôn ngữ Kinh là chủ đạo, sẽ góp phần làm giảm nhanh mối liên kết để phục hồi và lưu giữ nét văn hoá dân tộc truyền thống vốn nay đã mong manh, dễ tan vỡ trong từng phum, sóc, palây, từng buôn làng của các dân tộc!

---

[1] Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng - Ban Dân tộc & Miền núi: Biểu tổng hợp số sinh viên dân tộc thiểu số đang học các trường đại học, cao đẳng, trung học chuyên nghiệp, dạy nghề, 2001.

Tóm lại, xây dựng một phương án phát triển kinh tế - xã hội vùng dân tộc không chỉ là nhằm nâng cao đời sống vật chất cho đồng bào, mà quan trọng hơn chính là cần góp phần vào việc bảo tồn và phát huy văn hoá của các dân tộc. Nền văn hoá ấy đang có nguy cơ bị biến mất từ những tác động nhiều chiều trong quan hệ xã hội, trong điều kiện cuộc sống vật chất chưa thật sự được đảm bảo cho từng hộ gia đình người dân tộc. Do vậy, hiện nay cần quan tâm khai thác các nguồn lực, triển khai các chương trình, chú trọng đến đầu tư cơ sở hạ tầng, văn hoá - xã hội nhằm tạo điều kiện tốt cho sự phát triển bền vững vùng dân tộc. Tỉnh Lâm Đồng đã và đang đi theo chiều hướng đúng đắn đó từ sự lãnh đạo sáng suốt và có kế hoạch của tập thể cán bộ đảng viên đầy quyết tâm vì một đời sống ấm no, giàu mạnh của đồng bào các dân tộc.

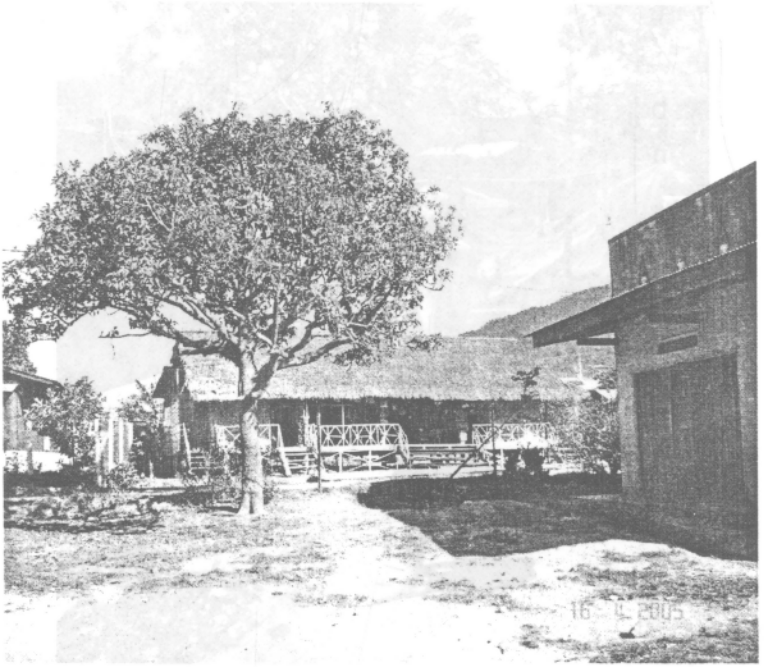
Năm 2004

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. *Nghị quyết hội nghị lần thứ VII Ban Chấp Hành Trung ương Đảng khoá IX* -Về công tác Dân tộc, 2003.
2. *Nghị quyết hội nghị Tỉnh ủy lần thứ V (khoá VII)* Về tiếp tục đầu tư phát triển vùng đồng bào dân tộc thời kỳ 2001-2005. Tỉnh ủy Lâm Đồng.
3. *Phỏng vấn sâu Trưởng ban Dân tộc và miền núi tỉnh Lâm Đồng*. Tháng 7/2003, Người phỏng vấn: TS. Trần Hồng Liên-Ths.Phan Ngọc Chiến.
4. Tỉnh ủy Lâm Đồng. *Báo cáo thực trạng tình hình kinh tế – xã hội vùng đồng bào dân tộc tỉnh Lâm Đồng*, 2001.
5. Tổng cục Thống kê. *Tổng điều tra dân số và nhà ở*, Nxb. Thống kê, Hà Nội. 2001.
6. Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng - Ban Dân tộc Miền núi. Biểu tổng hợp các chỉ tiêu vườn hộ cây công nghiệp và cây khác; các chỉ tiêu chăn nuôi; cơ sở vật chất của các hộ (nhà cửa, phương tiện sản xuất, đi lại, nghe nhìn); cơ sở vật chất của các hộ 29 xã vùng sâu vùng xa; Biểu điều tra khối lượng, tiền vốn đã đầu tư xây dựng cơ sở hạ tầng vùng đồng bào dân tộc (thời điểm 1990-2000); Biểu

tổng hợp số sinh viên dân tộc thiểu số đang học các trường đại học, cao đẳng, trung học chuyên nghiệp, dạy nghề. Biểu thống kê cán bộ dân tộc thiểu số đang công tác ở các xã. 2001.

7. Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng - Ban Dân tộc Miền núi. *Báo cáo ước thực hiện kế hoạch 6 tháng đầu năm. Phương hướng nhiệm vụ kế hoạch 6 tháng cuối năm*, 2003.
8. Ủy ban Nhân dân tỉnh Lâm Đồng. *Địa chí tỉnh Lâm Đồng*. Sở Văn hoá Thông tin Lâm Đồng xuất bản. 2002.



Nhà dài của người Cơ Ho ở Lâm Đồng

Ảnh: Hồng Liên

Kèn bầu 6 ống của người Cơ Ho

Ảnh: Hồng Liên

Nghi lễ "vòng đời người" của người Cơ Ho Srê

(Trường hợp xã Kađô, huyện Đơn Dương, tỉnh Lâm Đồng)

Nguyễn Thị Nhiễm

Người Cơ Ho Srê là một nhóm địa phương trong cộng đồng dân tộc Cơ Ho, sống tập trung đông nhất ở cao nguyên Di Linh và một số ít sống rải rác tại huyện Đơn Dương, trong đó chủ yếu tại địa bàn xã Kađô. Về mặt nhân chủng, người Cơ Ho Srê thuộc dòng Nam Á, nhóm Môn - Khmer. Về lĩnh vực văn hoá, người Cơ Ho Srê có gì khác so với các nhóm địa phương? Để giải đáp cho câu hỏi trên, cần nghiên cứu sâu, đầy đủ về phong tục tập quán của các nhóm địa phương trong cộng đồng Cơ Ho, mới có cơ sở để đối chiếu so sánh. Trong bài viết này, chỉ giới thiệu một số các nghi lễ phong tục gắn với vòng đời người của nhóm Cơ Ho Srê.

Trong năm thường có các nghi lễ và phong tục gắn liền với một chu kỳ lịch tiết. Nghi lễ và phong tục này phản ánh nhận thức và quan niệm về mối quan hệ gắn bó giữa sự vận hành của vũ trụ, của tự nhiên với sự vận hành của xã hội, của đời sống con người. Trong đời sống con người cũng có các nghi lễ phong tục gắn với một vòng đời người. Các nghi lễ phong tục này phản ánh nhận thức và quan niệm về sự vận hành của chính đời sống con người, đặc biệt là thể hiện tầm quan trọng của những bước ngoặt trong một chu kỳ sống của con người. Những bước ngoặt

đó chính là sự ra đời, tuổi trưởng thành, thời điểm lập gia đình, tuổi già và thời điểm từ giã cuộc sống. Gắn với những thời điểm có tính chất bước ngoặt ấy có những nghi lễ và phong tục khác nhau. Các nghi lễ và phong tục này cũng thể hiện không giống nhau ở mỗi một tộc người.

1. *Sự ra đời*

Đứa trẻ lọt khỏi lòng mẹ là một bước ngoặt chuyển từ giai đoạn còn là thai nhi trong bụng mẹ sang môi trường mới. Từ lúc bé ra đời cho tới khi bé trưởng thành có rất nhiều những nghi lễ được tiến hành vào những thời điểm khác nhau. Nhằm mục đích để đứa trẻ được công nhận, sự sống của nó được bảo đảm trong môi trường mới nên khi đứa trẻ còn ở trong bụng mẹ, người mẹ mang thai kiêng cữ đủ thứ như không ăn bất cứ loại hoa quả nào dính vào nhau, vì sợ rằng mình sẽ sinh đôi và con mình sinh ra cũng sẽ dính vào nhau như hoa quả bị dính. Người mẹ không ngồi ở góc bếp hay dưới các cột, vì cột nhà và góc bếp là những vật thụ động, nếu ngồi dưới chúng e rằng con sinh ra sẽ không biết đi, không biết nói cười, cũng sẽ thụ động như chúng. Khi đứa trẻ được sinh ra, sau bảy ngày, bà mụ đến làm lễ mở mắt cho đứa trẻ, lễ này tiếng Cơ Ho gọi là *Lơh yang-chơ-dã mắt*. Lễ được tiến hành bằng cách bà mụ dùng 5 ngón tay, nhúng vào một chén nước lạnh rồi giơ lên búng vào mắt đứa trẻ mỗi bên mắt 7 cái. Mỗi lần búng bà đọc một câu thần chú riêng. Sau đó bà làm như vậy với người mẹ và sau cùng là với chính bà. Việc làm lễ mở mắt có ý nghĩa: với đứa bé, từ lúc sinh ra đến lúc này mắt của bé chưa mở, nay bà giúp nó mở. Với người mẹ, bà giúp cho

mất của người mẹ được sáng hơn sau một thời gian ở cữ. Với bà mụ, trong lúc giúp người mẹ sinh nở chắc chắn không tránh khỏi những thứ dơ bẩn bắn vào mắt bà, vì vậy nay phải rửa cho sạch. Sau khi hoàn tất nghi thức, gia đình mổ một con gà hay con vịt làm một cỗ nhỏ mời bà mụ ăn, đồng thời lấy một ít thịt cho người mẹ tập ăn. Nếu sau khi ăn mà người mẹ không có triệu chứng gì thì từ nay người mẹ được ăn trở lại bình thường. Nếu sau khi ăn, người mẹ bị sốt hoặc đau bụng, đây là dấu hiệu báo hiệu người mẹ chưa ăn trở lại được. Trong trường hợp này để chữa trị, người ta rang gạo cho cháy đen, giã nhỏ, hoà vào nước cho người mẹ uống. Sau lễ mở mắt, người mẹ có thể ra sông suối tắm, giặt giũ hoặc làm những công việc nhẹ trong nhà.

2. *Thời điểm lập gia đình*

Việc lập gia đình là một sự kiện quan trọng, là một bước ngoặt quan trọng trong đời của một con người, đánh dấu sự đổi thay về nhiều mặt như đời sống tâm sinh lý, về chức năng và nhiệm vụ cũng như về vị thế của cá nhân trong cộng đồng. Theo phong tục, trong hôn nhân, tiến trình từ lúc bên gia đình nhà gái có ý bắt chồng cho con đến khi đôi nam nữ nên vợ nên chồng thường diễn ra các bước chính: việc dạm hỏi *(lúp pơ-dươ)*, lễ hỏi *(đô tơ-lúp)*, lễ cưới (*đô kúp bao*).

a*) Việc dạm hỏi (lúp pơ-dươ)*

Khi gia đình cô gái muốn cưới chồng cho con gái mình thường nhờ mai mối (cău jơr-nũ) đến nhà trai ngỏ lời. Nếu nội dung ngỏ lời được chấp nhận thì ngày lễ hỏi sẽ được ấn định.

b) Lễ hỏi (đô tơ-lúp)

Đến ngày ấn định, người mai mối cùng gia đình, dòng họ cô gái mang lễ vật đến nhà trai xin hỏi. Lễ vật hỏi gồm: một khăn Lul, một khăn Sreng, một khăn Pơtéh, một khăn Abăl, hai chiếc nhẫn và một số sợi cườm. Số lượng của sợi cườm nhiều hay ít tùy thuộc vào dòng họ bên nhà trai lớn hay nhỏ. Nếu bên nhà trai quá đông, bên nhà con gái lại quá nghèo nên không đủ khả năng mua lễ vật để dâng của thì có thể khất nợ, nợ này sẽ trả vào ngày xây mồ mả cho chàng rể khi chàng rể qua đời.

Ở người Cơ Ho Srê cũng giống như các dân tộc thiểu số khác sống tại đây, lễ hỏi được tổ chức ở nhà người con trai. Đến ngày ấn định, người mối cùng gia đình dòng họ bên gái mang lễ vật đến nhà trai xin lễ bắt chồng. Đáp lại thiện ý bên nhà gái, ông cậu hoặc ông bác của chú rể hỏi ý kiến của gia đình và chú rể. Nếu cả hai có đồng ý cho thì lễ hỏi sẽ được tiến hành và diễn ra tuần tự theo các nghi thức: chàng trai cô gái được mời ra đứng trước hai bên gia đình dòng họ. Ông cậu hoặc ông bác của hai bên gia đình lần lượt hỏi ý kiến của cô gái và chàng trai. Nếu họ đồng ý lấy nhau thì sẽ rót rượu mời nhau, đeo vòng cườm cho nhau, đeo nhẫn cho nhau. Ông cậu hoặc ông bác đại diện cho gia đình cô gái trao lễ vật hỏi cho bên gia đình nhà trai. Trong trường hợp mỗi bên gia đình không có ông cậu hoặc ông bác, gia đình phải nhờ một người có uy tín trong làng thay thế. Ông cậu hoặc ông bác hoặc người có uy tín này phải có trách nhiệm đối với đôi vợ chồng trẻ. Nếu mai sau này, đôi vợ

chồng trẻ bỏ nhau hoặc ly dị thì những người này phải đứng ra dàn xếp. Nếu một trong hai người ngoại tình, những người này phải chịu trách nhiệm trước gia đình, dòng họ của bên không ngoại tình. Sau lễ hỏi, cô gái ở làm dâu luôn bên nhà chồng. Thời gian làm dâu ngắn dài tùy thuộc vào sự thỏa thuận giữa hai bên gia đình. Thường thời gian làm dâu từ 3 đến 6 tháng là lý tưởng nhất. Vì 9 tháng 10 ngày là phụ nữ ấy có sinh con, mà sinh ở nhà cha mẹ đẻ thì đó là niềm vinh dự cho cả gia đình.

c) Lễ cưới (đô kúp bao)

Lễ cưới được tiến hành sau lễ hỏi một thời gian không được quy định một cách cụ thể, thường sau lễ hỏi 5 hoặc 6 tháng, người ta tổ chức lễ cưới. Nhưng cũng có một số trường hợp, gia đình nhà gái không đủ điều kiện về kinh tế hay vì một lý do nào đó, họ thường rước rể về nhà trước, một thời gian mới tổ chức lễ cưới. Thường lễ cưới không được xem là quan trọng bằng lễ hỏi.

Lễ cưới được tổ chức ở nhà cô gái. Nhà trai chỉ làm một bữa tiệc nho nhỏ để đón tiếp nhà gái khi đến rước rể. Sau khi rước rể về nhà, mọi người ăn cỗ, ca hát, nhảy múa. Cô dâu chú rể được mời vào phòng tân hôn để làm lễ động phòng. Thành phần tham dự lễ động phòng gồm: cha mẹ chú rể; anh chị em của cô dâu và chú rể; ông cậu, ông bác, bà dì của hai bên gia đình. Trong lễ động phòng, chú rể được ông cậu, hoặc ông bác, hoặc bà dì của cô dâu dắt đi xem phòng, xem giường của mình. Chú rể được căn dặn chỉ được phép vào phòng và giường của mình, không được vào phòng vào giường của người

khác, nhất là em gái, chị gái, mẹ vợ. Nếu vô tình hay hữu ý vào phòng của những người này mà bị gia đình nhà vợ bắt gặp thì sẽ bị la mắng hoặc đền bằng trâu hoặc bò. Nghi thức cuối cùng của lễ động phòng là cô dâu chú rể rót rượu mời nhau và mời tất cả những người trong phòng. Theo phong tục, sau buổi lễ, tất cả những người được mời tham dự đều được biếu một sợi cườm, và sợi cườm này là do gia đình cô gái dâng của cho nhà trai trong ngày lễ hỏi.

Ngày xưa, trong lễ động phòng, người ta lấy một ché rượu, cắm một cần rượu, để con gà đậu trên cần rượu. Nếu con gà không đứng vững, rớt xuống hoặc bay đi, hai vợ chồng sau này sẽ sống với nhau không hạnh phúc, làm ăn khó khăn. Nếu con gà đứng vững thì sau này đôi vợ chồng trẻ sẽ hạnh phúc. Ngày nay nghi thức này không còn nữa.

Sau ngày cưới hai hoặc ba ngày, gia đình cô gái tổ chức một bữa tiệc nhỏ mời người mai mối, những người có công giúp đỡ cho việc tổ chức lễ cưới như: ông cậu, ông bác, bà dì của chú rể. Bữa tiệc này thay lời cám ơn của đôi vợ chồng trẻ đối với đôi bên cha mẹ và mọi người.

Theo phong tục của người Cơ Ho Srê nơi đây, khi chú rể về nhà vợ thường được cha mẹ đẻ cho một ít lúa giống, một chiếc rìu, một cái chà gạt. Nếu gia đình khá giả thì một vài con trâu để làm của hồi môn. Theo quy định, khi chàng rể mang về nhà vợ những thứ gì, sau này

chàng rể chết, gia đình nhà vợ phải hoàn trả toàn bộ cho gia đình mẹ đẻ của anh vào ngày lễ xây mồ mả cho anh. Để tránh phiền phức mai sau, gia đình nhà vợ thường từ chối của hồi môn khi chàng rể mang về.

Sau ngày cưới, đôi vợ chồng trẻ cư trú bên gia đình vợ. Họ cũng có thể cư trú bên gia đình nhà chồng, nếu gia đình nhà chồng chỉ có một đứa con và với sự ưng thuận của gia đình cô gái. Ngày nay đôi vợ chồng trẻ có thể ra ở riêng nếu như có đủ điều kiện về kinh tế và được sự cho phép của gia đình nhà vợ.

3. Tuổi già và thời điểm từ giã cuộc sống.

Ở người Cơ Ho Srê, tuổi lên lão được xác định từ 70 tuổi trở lên. Nếu cụ ông hay cụ bà nào sống được tới độ tuổi này, trong trường hợp gia đình con cháu khá giả có đủ điều kiện thì sẽ làm lễ mừng thọ cho ông. Lễ mừng thọ được tiến hành bằng cách, gia đình con cháu giết một con trâu mở tiệc mời cả làng đến ăn để chúc mừng. Tuổi của cụ càng cao, trâu được giết càng to. Người được mời đến tham dự, gia đình có thứ gì thì mang thứ ấy đến làm quà chúc mừng. Trường hợp con cháu vì quá nghèo không có đủ điều kiện về kinh tế để làm lễ mừng thọ cho cụ trong lúc cụ còn sống thì khi cụ qua đời, lễ mừng thọ sẽ tổ chức chung với lễ mở mả. Trong trường hợp này, người đến ăn mừng lễ mở mả cũng phải mang quà chung. Từ lúc cụ nằm xuống cho đến khi làm lễ mở mả cho cụ không giới hạn về mặt thời gian. Thường gia đình con cháu lúc nào có đủ điều kiện về kinh tế thì làm lễ mở mã

cho cụ. Mức độ tổ chức to nhỏ của lễ mở mã thường phụ thuộc vào độ tuổi sống lâu, vị trí xã hội của cụ khi cụ còn sống và phụ thuộc vào hoàn cảnh kinh tế của gia đình con cháu. Lễ mở mả là một hình thức thể hiện lòng biết ơn và sự báo hiếu của con cháu đối với ông bà. Khi con cháu làm xong lễ mở mả cho ông bà tức là đã hoàn tất nghĩa vụ báo hiếu đối với ông bà. Từ đó về sau, họ không còn tiến hành bất cứ một nghi lễ nào liên quan đến ông bà nữa. Các phong tục tập quán liên quan đến một vòng đời của cá nhân con người cũng được khép lại từ đây.

Phần trình bày trên là nghi lễ "vòng đời" người của người Cơ Ho Srê đang cư trú tại xã Kađô. Nhìn chung, các nghi lễ "vòng đời" người của người Cơ Ho tại đây mang những đặc điểm không khác lắm so với các nghi lễ "vòng đời" người của người Cơ Ho cư trú tại các xã khác trong huyện, nhưng cũng có một vài điểm khác biệt so với người Cơ Ho cư trú ở các nơi khác trong tỉnh Lâm Đồng. Các nghi lễ, phong tục, tập quán này đã có từ xa xưa. Ngày nay, đời sống của người Cơ Ho Srê nơi đây đã thay đổi nhiều nên một số phong tục tập quán cũng biến đổi theo. Đặc biệt, đối với nhóm người Cơ Ho theo Công giáo, nghi lễ " vòng đời " người còn có thêm những lễ của tôn giáo như lễ rửa tội, nghi thức xưng tội, lễ thêm sức và lễ hôn phối. Việc có thêm những nghi lễ này đã góp phần tạo ra nét văn hóa đặc trưng của người Cơ Ho Công giáo so với người Cơ Ho không theo đạo, làm phong phú thêm nếp sống của người Cơ Ho Công giáo ở Kađô.

Đặc điểm dân cư vùng đệm vườn quốc gia Cát Tiên

TS. Phan Văn Dốp
Tôn Tú Anh

Năm 1992, vườn quốc gia Cát Tiên được thành lập nhằm bảo vệ rừng và sự đa dạng sinh học của rừng tự nhiên Cát Tiên, nơi sinh sống của nhiều chủng loài động thực vật rừng nhiệt đới quí hiếm của khu vực và thế giới. Vấn đề quan trọng về phát triển kinh tế và bảo vệ môi trường có mối liên quan chặt chẽ đối với việc phát triển dân cư và việc sử dụng tài nguyên thiên nhiên (đất, rừng và nước). Trong đó, sự gia tăng dân số cơ học trong những năm vừa qua trong vùng và tình trạng đói nghèo của cư dân, nhất là các dân tộc thiểu số chưa được giải quyết một cách căn bản đã tạo ra sức ép to lớn lên tài nguyên thiên nhiên đang trong tình trạng suy giảm. Thực trạng này đang có ảnh hưởng xấu đến sự phát triển chung của khu vực. Bài viết này tập trung tìm hiểu về quá trình dân số học diễn ra trong vùng trong 3 thập niên vừa qua trong mối tương quan với vấn đề bảo vệ tài nguyên rừng khu vực vườn quốc gia Cát Tiên.

1. Các dân tộc thiểu số bản địa: cư dân chủ yếu trước đây trong khu vực đang trở thành nhóm "thiểu số" có dân số thấp nhất

Khu vực vườn quốc gia Cát Tiên và vùng đệm cho tới 1975 vẫn còn là một vùng rừng núi hoang vu với một số buôn làng của người Stiêng[1], người Mạ[2] người Mnông[3] và người Châu Ro[4] mà qui mô số hộ trong buôn không lớn lắm (trên dưới 20 hộ với khoảng 100 nhân khẩu). Đây là những cộng đồng dân cư cư trú lâu đời ở khu vực này cũng như các vùng phụ cận thuộc các tỉnh Bình Phước, Lâm Đồng, Đồng Nai. Họ là thành phần cư dân chủ yếu nếu không muốn nói là duy nhất trong vùng cho đến cuối những năm 70. Đây là vùng rừng núi còn chưa có các điểm dân cư của người Kinh ngoại trừ các căn cứ cách mạng. Trước đây giữa các buôn cùng tộc người mặc dù cư trú khá xa nhau nhưng họ vẫn thường xuyên có quan hệ chặt chẽ với nhau qua quan hệ hôn nhân, quan hệ dòng họ.

---

[1] Địa bàn cư trú của người Stiêng hiện nay là tỉnh Bình Phước và các huyện Cát Tiên (Lâm Đồng), Tân Phú (Đồng Nai).

[2] Địa bàn cư trú của người Mạ là tại các huyện Cát Tiên, Đạ Tẻh, Bảo Lâm, Đạ Huoai tỉnh Lâm Đồng và Tân Phú tỉnh Đồng Nai.

[3] Địa bàn cư trú của người Mnông là tại các huyện Bù Đăng, Phước Long (tỉnh Bình Phước), và một số huyện khác của tỉnh Đắk Lắk.

[4] Người Châu Ro chủ yếu sinh sống tại các huyện Định Quán, Long Khánh, Xuân Lộc (tỉnh Đồng Nai), huyện Châu Đức, Long Điền, Long Đất (tỉnh Bà Rịa - Vũng Tàu).

Trong những năm chiến tranh ác liệt, qui mô các buôn của các nhóm dân cư này bị phân tán nhỏ ra hoặc họ phải cư trú phân tán hơn để tránh bom đạn... Thậm chí, họ còn di chuyển vào các vùng núi cao, rừng sâu, ở những nơi hiểm trở hơn để tránh bị dồn dân, tránh cảnh bị bắt bớ... Tuy nhiên họ vẫn luôn giữ được mối quan hệ thông qua các lễ hội cộng đồng, trong các dịp dựng vợ gả chồng cho con cái, thăm viếng khi có người đau bệnh hoặc qua đời. Khi hòa bình lập lại, họ được chính quyền cách mạng vận động đưa vào các khu định canh định cư như quanh thị trấn Đạ Tẻh (huyện Đạ Tẻh), thị trấn Đồng Nai (huyện Cát Tiên), xã Tà Lài (huyện Tân Phú), xã Thống Nhất, xã Nghĩa Trung (huyện Bù Đăng)... Từ 1980 sau khi các khu dân cư kinh tế mới được thiết lập và trước những khó khăn về đời sống, một bộ phận đáng kể các hộ gia đình người Mạ, người Stiêng đã lại di dời vào sâu hơn, gần hơn và bên trong ranh giới phần nội vi của vườn quốc gia Cát Tiên (bao gồm khu bảo tồn tê giác Cát Lộc - Lâm Đồng) để sinh sống. Ngay thị trấn Đạ Tẻh, vào năm 1980 có một số buôn làng định canh định cư của người Mạ và người Stiêng thì đến nay hầu như chỉ còn có một số ít hộ gia đình còn ở lại và tất nhiên những hộ này không còn sống trong môi trường văn hóa của chính buôn làng của họ nữa. Chúng tôi cũng đã ghi nhận được những xung đột khi các hộ gia đình đi kinh

tế mới lúc mới đến đã vô tình xâm phạm đến các khu nghĩa địa của các buôn làng của các dân tộc tại chỗ. Nhiều buôn làng của họ kể từ sau khi được vận động định canh định cư sau năm 1975 cho đến hiện nay đã phải di dời nhiều lần và thực tế đó làm cho họ cảm thấy bị thiệt thòi không nhỏ ngay trên vùng đất quê hương của họ.

Trong vùng lõi và vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên, người Stiêng hiện sinh sống tại các xã Đồng Nai, Thống Nhất, Đăk Nhau, Thọ Sơn, Đoàn Kết, Nghĩa Trung (huyện Bù Đăng), Phước Cát 2, (huyện Cát Tiên), Tà Lài (huyện Tân Phú... Người Mạ sống tại các xã Đồng Nai (huyện Bù Đăng), Phước Cát 2 (huyện Cát Tiên), Tà Lài (Tân Phú)... Người Mnông sinh sống tại các xã Đak Nhau, Thọ Sơn, Đồng Nai thuộc huyện Bù Đăng (và các huyện khác ở tỉnh Dak Lak). Nói chung, khu vực sinh sống của họ đều thuộc vùng sâu vùng xa, cơ sở hạ tầng còn rất nghèo nàn. Riêng người Châu Ro ở xã Thanh Sơn huyện Định Quán (và các huyện khác trong tỉnh Đồng Nai và tỉnh Bà Rịa - Vũng Tàu) có điều kiện về cơ sở hạ tầng tương đối khá hơn. Các dân tộc này cùng thuộc nhóm ngôn ngữ Môn Khơme, sống lân cận với nhau và có nhiều nét tương đồng trong văn hóa (nhà dài, phong tục tập quán...) và tương đồng về trình độ phát triển kinh tế (làm rẫy theo phương thức chặt cây đốt rừng,

dệt thổ cẩm, đan lát... chủ yếu là để sử dụng). Nền kinh tế của các dân tộc này cho đến những năm gần đây đều còn nằm trong tình trạng tự cấp tự túc, chưa phát triển các yếu tố kinh tế hàng hóa.

Là cư dân sinh sống lâu đời ở đây, với vốn tri thức dân gian được lưu truyền qua nhiều thế hệ tích lũy lại, họ có kinh nghiệm rất tốt về địa hình, sự phong phú của các loài thực vật kể cả đặc tính dược liệu của chúng, về tập tính của các loài động vật... trong vùng cũng như trong vườn quốc gia Cát Tiên. Họ đã từng sống hết sức gắn bó với rừng mà rừng đối với họ chẳng khác nào "ngôi nhà chung" rộng lớn mà cho đến nay dường như họ cũng không thể sống xa rừng. Đối với các cộng đồng dân tộc thiểu số bản địa thì rừng là nguồn nguyên vật liệu cho nghề đan lát, xây cất nhà cửa; rừng cũng là kho dự trữ lương thực, thực phẩm vô tận mà họ có thể nhờ đến mỗi khi mất mùa, thiếu ăn, thậm chí rừng cung cấp thực phẩm ngay trong mỗi bữa ăn hàng ngày (măng, lá bép, đọt mây...). Nhưng rồi khu rừng cấm Nam Cát Tiên được thành lập (1978) và đến việc thành lập vườn quốc gia Cát Tiên (1992), họ đột nhiên được cho biết rằng kho dự trữ ấy không phải là vô tận và cần được bảo vệ. Liệu họ có cảm nhận được điều ấy không? Hoặc, nếu họ cảm nhận được một cách đầy đủ về điều đó thì chúng ta cũng cần phải tự hỏi rằng họ có lý giải được

nguyên nhân vì sao hay không? Những câu hỏi ấy cũng tiềm ẩn những vấn đề xã hội và vấn đề quan hệ giữa các cộng đồng dân tộc trong vùng bởi sự thay đổi hoàn toàn cơ cấu dân cư trong vùng và áp lực dân số cơ học lên vườn quốc gia Cát Tiên đã trực tiếp ảnh hưởng xấu nếu không muốn nói là làm "thiệt hại" đến quyền lợi của chính các dân tộc thiểu số bản địa. Sự hiện diện của người di dân ngày càng đông vào vùng này gây một áp lực không nhỏ về mặt tâm lý đối với các nhóm dân tộc thiểu số bản địa. Tình trạng nghèo khó của họ trong khoảng mười năm trở lại đây tuy có được cải thiện hơn trước nhưng so sánh trong tương quan với mức sống của người Kinh và một số hộ gia đình các dân tộc thiểu số từ phía Bắc đến thì dường như làm "trầm trọng hơn" tình trạng nghèo khó của họ.

Những khảo sát của chúng tôi tại 3 xã Đăng Hà, Phước Cát 2 và Tà Lài cho thấy các hộ dân tộc thiểu số có mức thu nhập thấp nhất. Bình quân thu nhập đầu người của hộ dân tộc thiểu số bản địa là 69 ngàn đồng/người/tháng (823 ngàn đồng/người/năm), của các dân tộc thiểu số từ các tỉnh phía Bắc là 67 ngàn đồng/người/tháng (808 ngàn đồng/người/năm) và của người Kinh là 214 ngàn đồng/người/tháng (2.572 ngàn đồng/người/năm). Mặc dù, mức trung bình của thu nhập bình quân đầu người của nhóm các dân tộc thiểu

số bản địa có cao hơn của nhóm các dân tộc thiểu số từ nơi khác đến nhưng tỷ lệ hộ rơi xuống dưới ngưỡng nghèo của họ lại cao hơn.

Nhà ở của các dân tộc thiểu số bản địa phần lớn còn trong tình trạng đơn sơ, tạm bợ ngoại trừ những hộ có nhà do Nhà nước cấp tại xã Tà Lài. Tại thôn 3 xã Phước Cát 2, nhà ở của tuyệt đại bộ phận người Stiêng đều là nhà tạm bợ kể cả của già làng Điểu K'Mốt vốn được xem là khá giả nhất trong thôn (nhiều trâu bò, chiêng, ché). Tài sản của họ ngoài chiêng, ché, trâu bò ra, hầu như không có gì khác và không phải hộ nào cũng có chiêng, ché hay trâu bò. Tình trạng học vấn thấp, đông con, trẻ em chưa được chăm sóc tốt, kết hôn sớm, tình trạng đa thê còn được chấp nhận; bệnh tật, nhất là tỷ lệ người bị bệnh sốt rét, còn cao... là những vấn đề xã hội đáng lưu ý đối với các cộng đồng dân tộc thiểu số bản địa trong vùng.

Sự thay đổi về mặt thành phần dân cư trong khu vực nay thuộc vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên thật ra đã khởi đầu từ năm 1978, do chính sách đưa dân từ các tỉnh phía Bắc (như Thái Bình, Ninh Bình, Bắc Cạn...), các tỉnh Trung bộ (như Nghệ An, Hà Tĩnh, Quảng Ngãi, Bình Định,...) vào các tỉnh Lâm Đồng, Đồng Nai xây dựng vùng kinh tế mới. Việc đưa dân – chủ yếu là người Kinh - đi xây dựng vùng kinh tế mới vào các tỉnh Lâm Đồng, Đồng Nai được tiến hành

trong nhiều đợt và kéo dài cho đến 1990. Chính sách tái bố trí lực lượng lao động và dân cư này đã làm thay đổi mạnh mẽ cơ cấu dân cư xét về mặt tộc người, trong đó người Kinh đã trở thành thành phần cư dân chính trong cơ cấu dân số vùng này. Từ 1985, các luồng di dân tự do nhập cư vào đây với nhịp độ mạnh mẽ, trong đó có cả các dân tộc thiểu số từ các tỉnh phía Bắc vào và vì vậy mà nhóm dân tộc thiểu số bản địa đến nay lại trở thành nhóm tộc người có dân số thấp nhất trong vùng.

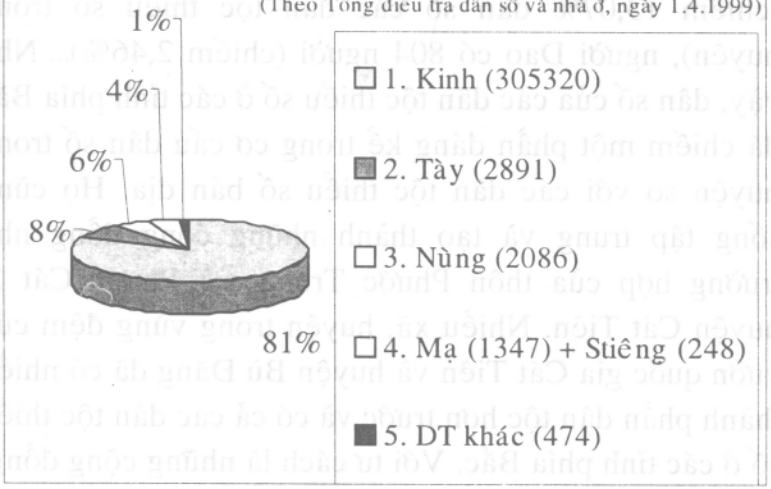
Như trên đã trình bày và qua số liệu Tổng điều tra dân số và nhà ở ngày 1.4.1999 cho thấy trong thành phần cư dân trong vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên còn có các dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc như Tày, Nùng, Dao... Sự phân bố các hộ gia đình của các dân tộc này và độ tập trung để hình thành các cộng đồng sẽ được khảo sát tiếp tục. Trong cơ cấu dân số của các huyện Cát Tiên, Tân Phú, Bù Đăng, không kể người Kinh, là dân tộc đa số thì tổng số hộ và nhân khẩu của các dân tộc thiểu số từ các tỉnh phía Bắc vào (Tày, Nùng, Dao...) đã cao hơn số hộ và nhân khẩu của các dân tộc thiểu số bản địa tại địa phương (Mạ, Mnông, Stiêng, Châu Ro). Có thể chọn huyện Cát Tiên - một huyện còn khá đông người Stiêng - làm ví dụ, chúng ta thấy rằng người Stiêng chỉ có 248 người, chiếm có 3,5% trong tổng số 7.044 đồng bào dân tộc

thiểu số trong huyện, trong khi người Tày có đến 2.891 người, chiếm 41,04%, và người Nùng có 2.085, chiếm 29,60%...).

Ở huyện Bù Đăng, có 32.699 nhân khẩu thuộc các dân tộc thiểu số chiếm 40,58% dân số của huyện. Trong đó có các dân tộc tại chỗ gồm người Stiêng có 10.872 người, chiếm 13,49% dân số trong huyện và chiếm 33,25% dân số các dân tộc thiểu số trong huyện. Người Mnông có 6.097 người, chiếm 7,57% dân số trong huyện và chiếm có 18,65% dân số các dân tộc thiểu số trong huyện. Người Mạ có 271 người, chiếm 0,34% dân số trong huyện và chiếm 0,83% dân số các dân tộc thiểu số trong huyện. Trong khi đó, người Tày đã có 6.444 người (chiếm 19,71% dân số các dân tộc thiểu số trong huyện), người Nùng là 4.274 người (chiếm 13,07% dân số các dân tộc thiểu số trong huyện), người Dao có 804 người (chiếm 2,46%)... Như vậy, dân số của các dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc đã chiếm một phần đáng kể trong cơ cấu dân số trong huyện so với các dân tộc thiểu số bản địa. Họ cũng sống tập trung và tạo thành những cộng đồng như trường hợp của thôn Phước Trung, xã Phước Cát 2, huyện Cát Tiên. Nhiều xã, huyện trong vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên và huyện Bù Đăng đã có nhiều thành phần dân tộc hơn trước và có cả các dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc. Với tư cách là những cộng đồng,

sự tái lập truyền thống văn hóa của các dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc trên vùng đất mới trong điều kiện tiếp xúc với những cộng đồng dân cư tại địa phương cũng có tác động nhất định đến đời sống xã hội của cộng đồng cư dân tại đây nói chung. Có thể nói, cư dân trong vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên đồng thời tồn tại hai hình thức cư trú là cư trú tập trung theo dân tộc và cư trú xen kẽ với nhiều thành phần dân tộc trong một điểm cư trú. Điều này làm phát sinh một thực tế là ở mỗi cộng đồng thôn (ấp), xã có thể tồn tại nhiều tổ chức tự quản và hiện hữu những hình thức tổ chức đời sống văn hóa theo truyền thống của mỗi nhóm thành phần cư dân mặc dù ở đây người Việt cũng chiếm đa số.

Biểu đồ 1: Dân số H. Cát Tiên chia theo dân tộc
(Theo Tổng điều tra dân số và nhà ở, ngày 1.4.1999)



2. Cư dân vùng đệm vườn quốc gia Cát Tiên: Sự ưu thế của những cộng đồng di dân

Có thể nói ngay rằng, cho đến nay, cộng đồng cư dân ở khu vực vườn quốc gia Cát Tiên chủ yếu là những cộng đồng người nhập cư. Đối với thành phần dân cư là người di dân theo kế hoạch – chủ yếu là người Kinh, thì những người có nguồn gốc từ một địa phương thường được đưa đến đây trong cùng một đợt được định cư trong cùng một điểm dân cư, một khu vực định cư. Việc bố trí dân cư như vậy tạo điều kiện để họ tương trợ lẫn nhau và dễ dàng tổ chức hợp tác trong sản xuất (như thành lập tổ đoàn kết sản xuất, hợp tác xã nông nghiệp). Khi mới đến, họ được Nhà nước hỗ trợ trong việc san lấp mặt bằng để làm đất thổ cư, được cấp lương thực (từ 6 đến 7 tháng gạo), vật liệu để cất nhà (gỗ để làm khung nhà), được chia cấp ruộng đất canh tác, giống và nông cụ để canh tác (cuốc, rựa)... Song song với việc tổ chức định cư cho người dân đi kinh tế mới thì tỉnh Lâm Đồng cũng đã xây dựng cơ sở hạ tầng cho vùng này như mở đường, xây trạm xá, trường học, chợ búa... Vào năm 1986 thì tỉnh lộ 721 đi từ Mađagui đến thị trấn Đồng Nai đã được mở đến khu vực xã Phước Cát 2, tức là vào vùng lõi của vườn quốc gia Cát Tiên hiện nay. Phía huyện Bù Đăng thì vào năm 1990, để lấy cát phục vụ cho việc xây dựng nhà máy thủy điện Thác Mơ, Ban quản

lý công trình thủy điện Thác Mơ đã đầu tư mở một con đường từ ngã ba Sao Bọng (xã Thống Nhất) vào đến cầu Đạ Kok của xã Đăng Hà... Tuy nhiên, thời gian đầu của quá trình xây dựng các khu kinh tế mới ở đây cũng gặp không ít khó khăn. Đã có không ít hộ gia đình đã bỏ về quê cũ hoặc xuất cư đến một nơi khác làm ăn sinh sống. Do đó cũng đã xuất hiện vấn đề sang nhượng đất đai, đặc biệt cho người di dân tự do vốn không được cấp phát ruộng đất. Trường hợp nhiều hộ người Nùng (gốc từ tỉnh Cao Bằng) di dân tự do mua lại đất của của các hộ đi kinh tế mới (chủ yếu là của người Kinh gốc tỉnh Bình Định) ở thôn Phước Trung, xã Phước Cát 2 (huyện Cát Tiên, tỉnh Lâm Đồng) là một bằng chứng.

Sau năm 1975, trước khi các tỉnh đưa dân vào xây dựng vùng kinh tế mới ở vùng nay thuộc vùng đệm vườn quốc gia Cát Tiên thì đã có Đoàn 600 đóng quân ở khu vực này để làm nhiệm vụ quốc phòng và nhiệm vụ kinh tế (tăng gia sản xuất nông nghiệp). Năm 1986, khi tỉnh Đồng Nai thành lập Ban quản lý khu rừng cấm Cát Tiên cũng đồng thời ra quyết định di dời toàn bộ lực lượng quân đội đang đóng quân trong địa bàn của khu rừng cấm Cát Tiên. Một số quân nhân xuất ngũ đã xin ở lại đây và đưa cả gia đình đến đây sinh sống. Các gia đình này tập trung tại xã Dak Lua (huyện Tân Phú, tỉnh Đồng Nai), bên

trong phần nội vi của vườn quốc gia Cát Tiên. Tuy nhiên, họ cũng đã được vận động di dời đến nơi khác và nhất là sau trận lũ lụt năm 2000, khu vực cư trú của họ bị lũ lụt tàn phá nặng và do đó họ đã chuyển đi nơi khác.

Trong toàn vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên ở cả 3 tỉnh thì đến năm 1990 không còn các đợt đưa dân theo kế hoạch của chương trình xây dựng vùng kinh tế mới vào nữa nhưng trong những năm từ 1990 đến 1993 vẫn còn có các đợt di dân theo kế hoạch do Liên hiệp Dâu Tằm Tơ tổ chức. Chương trình này cũng chia làm nhiều đợt, đưa dân từ các tỉnh Ninh Bình, Thái Bình, Nghệ An, Hà Tĩnh, Bắc Thái, Cao Bằng, Lạng Sơn... vào các huyện thuộc tỉnh Lâm Đồng. Trong đó, huyện Cát Tiên đã tiếp nhận một bộ phận dân cư này và họ được định cư trên phần diện tích lúc bấy giờ do Nông trường dâu tằm tơ Lâm Đồng trực tiếp quản lý.

Từ năm 1986, các tỉnh Lâm Đồng, Đồng Nai, Sông Bé (cũ) tuy không còn đưa dân vào khu vực vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên nhưng phải đương đầu với tình trạng di dân tự do vào trong vùng nội vi của vườn quốc gia Cát Tiên và các khu vực vùng đệm trên địa bàn của cả 3 tỉnh Đồng Nai, Lâm Đồng và Bình Phước. Làn sóng người di dân "tự do" đổ vào đây có thể nói là *"ồ ạt"* trong những năm từ

1990 đến 1995. Đặc biệt là xã Đăng Hà huyện Bù Đăng, thành phần dân cư chủ yếu là người di dân tự do. Xã Thống Nhất (huyện Bù Đăng) từ 1995 đến năm 2000 mỗi năm trung bình tăng dân số cơ học là 1.000 người/năm (đầu năm 2001, dân số của xã có hơn 11.000 người). *Nghiêm trọng hơn, chính những hộ di dân tự do lại phải đi vào vùng chưa khai phá, nghĩa là vào vùng sâu hơn, gần với ranh giới phần nội vi của vườn quốc gia Cát Tiên hơn. Xã Dăk Lua (huyện Tân Phú, tỉnh Đồng Nai), và xã Đăng Hà (huyện Bù Đăng, tỉnh Bình Phước) là những trường hợp tiêu biểu.*

Về thành phần dân tộc của những hộ di dân tự do, ngoài người Kinh còn có các dân tộc thiểu số từ các tỉnh phía Bắc đến, như người Tày, Nùng, Dao, Mường, Cao Lan, Sán Dìu... Họ đến từ nhiều tỉnh miền núi phía Bắc như Cao Bằng, Bắc Cạn, Lạng Sơn, Tuyên Quang, Lào Cai, Lai Châu... Những dân tộc này vốn đã quen sống ở vùng rừng núi và hơn thế, như trường hợp người Dao, người Cao Lan và người Sán Dìu, họ lại thích sống trong rừng sâu và vì vậy là mối de dọa nặng nề đối với tài nguyên rừng của vườn quốc gia Cát Tiên.

Nguồn gốc địa phương của người di dân tự do bao gồm cả người Kinh và các dân tộc thiểu số ở các tỉnh phía Bắc được biết là từ khắp các địa phương trong cả

nước, trong đó chủ yếu là từ các tỉnh Trung bộ và Bắc bộ. Họ có quan hệ ít nhiều với những hộ gia đình đã đến đây lập nghiệp từ trước năm 1986 – vốn là những hộ đi kinh tế mới. Có thể đó là quan hệ họ hàng, đồng hương, đồng tộc hoặc bạn bè, đồng ngũ... Thông qua các mạng lưới quan hệ này, người di dân tự do tìm thấy sự hỗ trợ cả về mặt vật chất lẫn tinh thần và là sự chuẩn bị cho quá trình xuất cư cũng như có được sự giúp đỡ trong thời gian đầu vào đây lập nghiệp (chỗ ở, việc làm, được giúp vốn làm ăn,...). Đối với họ, các mối quan hệ kể trên thật sự trở thành "vốn xã hội" hết sức quan trọng trên con đường lập nghiệp.

Theo số liệu của Chi cục di dân, định canh định cư tỉnh Lâm Đồng thì trong ba huyện Cát Tiên, Đạ Tẻh, Bảo Lâm, từ 1990 đến 1997 đã có 21.529 người nhập cư tự do vào đây, trong đó huyện Cát Tiên là 4.862 người, huyện Đạ Tẻh là 3.714 người và huyện Bảo Lâm là 12.953 người. Trong thời gian này, ở huyện Cát Tiên, năm 1996 là năm có số người di dân tự do vào đông nhất (226 hộ, 937 người chiếm 19,27% tổng số người nhập cư tự do vào huyện trong thời gian này); năm 1995 là năm mà số người di dân tự do vào huyện Đạ Tẻh đông nhất (962 người chiếm 25,90% tổng số người nhập cư tự do vào huyện trong thời gian này), năm 1996 là năm mà số người di dân tự do vào huyện Bảo Lâm đông nhất (2.176 hộ, 9.714 người chiếm

74,99% tổng số người nhập cư tự do vào huyện trong thời gian này)[1].

Riêng tại huyện Bù Đăng, tỉnh Bình Phước đã nhận 6.810 hộ với 25.344 người di dân tự do vào huyện từ năm 1997 đến ngày 15.6.2000, chiếm 24,59% số hộ di dân tự do vào tỉnh (27.698 hộ) và chiếm 24,63% số người di dân vào tỉnh (102.880 người) trong cùng thời gian[2].

Từ năm 1997 đến nay, tình hình di dân tự do vào các huyện này cũng như một số huyện khác thuộc vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên nói chung đã giảm nhanh so với hai năm 1995 và 1996. Tuy nhiên, vấn đề tăng dân số cơ học trong vùng do di dân tự do không phải là không còn tiếp diễn. Mô hình xuất cư của những hộ di dân vào vùng đệm cũng là một vấn đề đáng được quan tâm nghiên cứu. Một câu hỏi được đặt ra là liệu mối quan hệ của những người thân thuộc, đồng hương đang sống tại đây có thể là mạng lưới hỗ trợ đáng tin cậy cho những hộ khác từ quê gốc của họ

---

[1] Theo tài liệu của Chi cục Di dân, định canh, định cư tỉnh Lâm Đồng thì tỉnh Lâm Đồng đã nhận từ 1990 đến 1997, 83.771 người di dân tự do. Trong thời gian này, năm 1996 là năm có đông người di dân tự do vào tỉnh này nhất, gồm 9.459 hộ với 40.057 người, chiếm 47,82% tổng số người di dân tự do vào tỉnh trong thời gian này.

[2] Theo số liệu do Chi cục Di dân, định canh, định cư tỉnh Bình Phước cung cấp.

cậy nhờ cho quá trình xuất cư như đã từng diễn ra trong nhiều hộ di dân vào đây? Và nếu như mối quan hệ đó được tiếp tục vận dụng cho quá trình nhập cư vào đây thì rõ ràng rằng một trong số những điều kiện của quá trình nhập cư vào vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên vẫn còn tiềm ẩn. Tình trạng nhập cư vào đây như vậy có thể không còn ồ ạt như trong năm năm đầu của thập niên chín mươi nhưng sẽ vẫn tiếp tục nếu không có những biện pháp hữu hiệu để ngăn chặn. Nói cách khác, *áp lực dân số lên vườn quốc gia Cát Tiên được đặt ra không chỉ với thành phần cư dân hiện có, từ sự tăng dân số tự nhiên mà còn từ sự tăng dân số cơ học bằng con đường di dân tự do.*

3. Sự hình thành các đơn vị hành chánh mới ở khu vực vườn quốc gia Cát Tiên

Kết quả của quá trình dân số học diễn ra trong vùng xét trên phương diện quản lý là sự thành lập các đơn vị hành chánh mới. Trong vòng 10 năm từ năm 1976 đến 1986, nhiều đơn vị hành chánh cấp huyện, xã đã được thành lập trong khu vực vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên trên cơ sở tăng dân số cơ học và hình thành các cộng đồng dân cư mới. Nguồn dân cư đến vùng đệm vườn quốc gia Cát Tiên trong giai đoạn này chủ yếu thông qua việc tiếp nhận các hộ dân đi xây dựng kinh tế mới từ các tỉnh phía Bắc và Trung Bộ, đặc biệt là hai tỉnh Quảng Ngãi và Bình Định (tỉnh Nghĩa

Bình cũ)[1]. Một vài ví dụ về việc thành lập các đơn vị hành chính mới ở các huyện nay thuộc vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên như sau.

Ở tỉnh Lâm Đồng, ngày 6.6.1986, Hội đồng Bộ trưởng đã ký Quyết định 67-HĐBT, thành lập một số xã mới trên cơ sở các xã thuộc huyện Đạ Huoai và Quyết định 68-HĐBT chia huyện Đạ Huoai thành 3 huyện là Đạ Huoai, Đạ Tẻh và Cát Tiên. Theo Quyết định 67-HĐBT thì 10 xã thuộc huyện Đạ Huoai cũ được chia làm 23 xã và 2 thị trấn:

- Xã Đạ Plơa được chia làm 2 xã là Đạ Plơa và Đoàn Kết,
- Xã Đạ M'ri được chia làm 2 xã và 1 thị trấn là xã Đạ M'ri, xã Hà Lâm và thị trấn Đạ M'ri,
- Xã Đạ Oai chia làm 2 xã là Đạ Oai và Đạ Tồn,
- Xã Triệu Hải được chia làm 2 xã là Triệu Hải và Quảng Trị,
- Xã Hà Đông được chia làm 3 xã là Hà Đông, Mỹ Đức và Quốc Oai,
- Xã Đạ Lây được chia làm 2 xã là Đạ Lây và Hương Lâm,
- Xã Quảng Ngãi được chia làm 2 xã là Quảng Ngãi và

[1] Tỉnh Nghĩa Bình được tách thành hai tỉnh Quảng Ngãi và Bình Định theo Quyết định số 92-HĐBT của Hội đồng Bộ trưởng, ngày 30.6.1989.

Tư Nghĩa,

- Xã Phù Mỹ được chia làm 2 xã là Phù Mỹ và Mỹ Lâm,
- Xã Đồng Nai được chia làm 4 xã và 1 thị trấn là Đức Phổ, Nam Ninh, Gia Viễn, Tiên Hoàng và thị trấn Đồng Nai,
- Xã Phước Cát được chia làm 2 xã là Phước Cát 1 và Phước Cát 2.

Từ các xã mới được thành lập theo quyết định kể trên, 2 huyện mới trong tỉnh Lâm Đồng được thành lập là huyện Đạ Tẻh và huyện Cát Tiên. Huyện Đạ Tẻh có 1 thị trấn (thị trấn Đạ Tẻh) và 9 xã (Đạ Kho, Triệu Hải, Quảng Trị, Hà Đông, Mỹ Đức, Quốc Oai, An Nhơn, Đạ Lây và Hương Lâm), huyện Cát Tiên có 1 trị trấn (thị trấn Đồng Nai) và 10 xã (Quảng Ngãi, Tư Nghĩa, Mỹ Lâm, Phù Mỹ, Đức Phổ, Nam Định, Gia Viễn, Tiên Hoàng, Phước Cát 1 và Phước Cát 2)[1]. Trong đó diện tích tự nhiên của huyện Cát Tiên hoàn toàn nằm trong vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên, huyện Đạ Tẻh có 5 xã và 1 thị trấn nằm trong vùng đệm.

Ở tỉnh Đồng Nai, ngày 23.12.1988, Hội đồng Bộ trưởng ký quyết định 190-HĐBT thành lập 4 xã ở khu kinh tế mới của huyện Tân Phú là xã Dak Lua, xã Nam Cát Tiên, xã Núi Tượng và xã Phú An. Những xã này

[1] Theo Quyết định 68- HĐBT, ngày 6.6.1986.

đều nằm trên địa bàn vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên.

Ở tỉnh Sông Bé cũ (nay chia thành 2 tỉnh là Bình Dương và Bình Phước)[1], ngày 4.7. 1988, Hội đồng Bộ trưởng đã ký Quyết định 112-HĐBT phân vạch lại địa giới hành chính một số xã, huyện, lâm trường trong tỉnh. Theo quyết định này, huyện Bù Đăng được thành lập trên cơ sở chia huyện Phước Long thành hai huyện là Phước Long và Bù Đăng. Huyện Bù Đăng lúc mới thành lập gồm có 7 xã là Dak Nhau, Đồng Nai, Minh Hưng, Nghĩa Trung, Đoàn Kết, Thống Nhất và Thọ Sơn. Đến tháng 10.1994, xã Thống Nhất được chia thành hai xã là xã Thống Nhất và xã Đăng Hà. Địa giới xã Đăng Hà vốn tách ra từ ấp 4 của xã Thống Nhất cũ. Các xã Đồng Nai, Thống Nhất, Nghĩa Trung và xã Đăng Hà nằm trên vùng đệm vườn quốc gia Cát Tiên.

Theo cách đặt tên các đơn vị hành chánh cấp xã của tỉnh Lâm Đồng là dựa vào nguồn gốc địa phương

---

[1] Trong kỳ họp thứ 10 của Quốc hội khoá IX, ngày 6.11.1996, đã phê chuẩn việc chia tỉnh Sông Bé (cũ) thành hai tỉnh là Bình Dương và Bình Phước. Tỉnh Bình Phước gồm 5 huyện là Đồng Phú, Lộc Ninh, Phước Long, Bù Đăng, Bình Long; tỉnh lỵ đặt tại thị trấn Đồng Xoài, huyện Đồng Phú (nay là thị xã Đồng Xoài). Tỉnh Bình Dương gồm 1 thị xã và 7 huyện làthị xã Thủ Dầu Một, huyện Bến Cát,Tân Uyên, Thuận An, Dầu Tiếng, Phú Giáo và Dĩ An .

của cư dân ban đầu được đưa đến bằng chương trình đi xây dựng khu kinh tế mới. Tìm hiểu về nguồn gốc thành phần dân cư trong các xã thuộc huyện Cát Tiên (Lâm Đồng) chúng ta sẽ thấy được mối quan hệ giữa nguồn gốc thành phần dân cư người Việt trong xã với tên xã trong vùng đệm của vườn quốc gia Cát Tiên thuộc tỉnh Lâm Đồng. Lớp cư dân có nguồn gốc từ tỉnh Quảng Ngãi, phân bố trong các xã Quảng Ngãi, xã Tư Nghĩa, xã Đức Phổ,... mà tên xã được đặt theo tên tỉnh hoặc tên huyện thuộc tỉnh Quảng Ngãi. Lớp cư dân có nguồn gốc từ tỉnh Bình Định, phân bố trong các xã được đặt tên là những địa danh trong tỉnh Bình Định như xã Phù Mỹ, xã Phước Cát (gồm thành phần cư dân ban đầu đến từ huyện Tuy Phước và huyện Phù Cát - xã Phước Cát được đặt tên xã theo cách ghép chữ "Phước" của huyện Tuy Phước và chữ "Cát" của huyện Phù Cát)... Tương tự như vậy, lớp cư dân từ huyện Gia Viễn, tỉnh Ninh Bình đi kinh tế mới vào đây và họ tập trung tại địa bàn mà nay trở thành xã Gia Viễn... Với cách phân bố dân cư đi lập các khu kinh tế mới để thành lập các khu dân cư mới như kể trên, mối quan hệ đồng hương, thân tộc có một ý nghĩa nhất định trong việc tổ chức làm ăn, tương trợ lẫn nhau của cư dân trong từng xã và sinh hoạt cộng đồng của họ.

Trên cơ sở hình thành các đơn vị hành chính mới

kể trên, bộ máy Nhà nước và hệ thống các tổ chức đoàn thể cũng đã được thành lập như Hội Liên hiệp Phụ nữ, Hội Cựu chiến binh, Đoàn Thanh niên Cộng sản Hồ Chí Minh, Hội Nông dân Việt Nam, v.v... Thông qua các tổ chức này các hoạt động tín dụng, chương trình sinh đẻ có kế hoạch, xóa đói giảm nghèo, các dự án phát triển sản xuất v.v... được tiến hành.

Một điểm cần lưu ý là trong khu vực vườn quốc gia Cát Tiên ngoài các đơn vị hành chính còn có các lâm trường quốc doanh. Đây là các đơn vị sản xuất và quản lý rừng. Hoạt động sản xuất của các lâm trường này gắn liền với việc trồng rừng và bảo vệ rừng. Cho đến hiện nay trong khu vực này có 11 lâm trường, trong đó tỉnh Đồng Nai có 5 lâm trường, tỉnh Lâm Đồng có 2, tỉnh Bình Phước có 3 và tỉnh Đăk Lăk có 1 lâm trường. Diện tích rừng do các lâm trường quản lý có vai trò quan trọng trong việc bảo tồn tính đa dạng sinh học của vườn quốc gia Cát Tiên. Tuy nhiên, cũng cần phải lưu ý là trong các khu rừng do các lâm trường quản lý đã có một diện tích đáng kể do các nhân viên của lâm trường và người di dân tự do khai thác biến thành đất canh tác. Về mặt quản lý rừng và đất rừng thì giữa các lâm trường và các xã trong vùng đã và đang có sự phân bố lại như một số lâm trường thực hiện giao đất giao rừng cho người dân và vì vậy phần diện tích đất rừng này sẽ

được chuyển cho xã quản lý. Việc phân cấp quản lý đất rừng ở khu vực vườn quốc gia Cát Tiên giữa các lâm trường và các đơn vị hành chính xã sao cho có hiệu quả cũng là vấn đề đáng lưu ý bởi vì ở một số nơi ranh giới còn chưa được rõ ràng. Ngay cả ranh giới vùng lõi vườn quốc gia Cát Tiên mặc dù ở một số nơi có bảng xác định nhưng một số nơi khác người dân còn chưa biết đâu là ranh giới của vườn. Phần diện tích do các lâm trường này quản lý được phản ánh trong bảng sau:

Tên lâm trường	Bao quanh khu	Tỉnh	Diện tích (ha)		
			Tổng số	Đất rừng tự nhiên	Đất khác
Vĩnh An	Nam Cát Tiên	Đồng Nai	17.850	15.159	2.691
Tân Phú	Nam Cát Tiên	Đồng Nai	15.131	11.066	4.065
La Ngà	Nam Cát Tiên	Đồng Nai	22.613	10.971	11.642
Đạ Tẻ	Nam Cát Tiên & Cát Lộc	Lâm Đồng	25.374	16.729	8.645
Lộc Bắc	Cát Lộc	Lâm Đồng	43.500	32.908	10.592
Nghĩa Trung	Cát Lộc & Tây Cát Tiên	Đồng Nai	36.847	35.124	1.723
Đoàn 600	Nam Cát Tiên	Đồng Nai	15.474	12.090	3.284

Thống Nhất	Cát Lộc	Bình Phước	19.828	16.724	3.104
Bù Đăng	Cát Lộc	Bình Phước	28.832	32.292	12.108
Suối Nhung	Cát Lộc	Bình Phước	35.724	4.918	3.432
Đào Nghĩa	Cát Lộc	Đăk Lăk	4.918	?	?

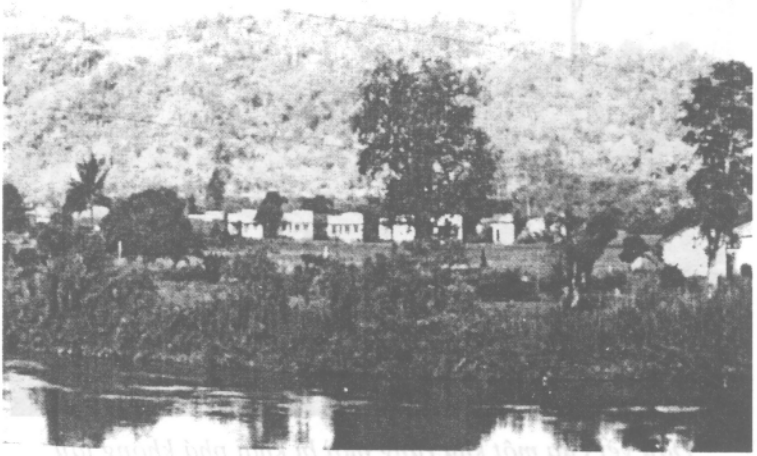
Nguồn: Theo IUCN – Tổ chức Bảo tồn thiên nhiên quốc tế và Cục Kiểm lâm, *Quản lý vùng đệm ở Việt Nam*, tháng 3. 1999 (Phụ lục 5)

Tóm lại, khu vực vườn quốc gia Cát Tiên hầu như là một vùng đất mới được khai phá với nhiều xã là xã vùng sâu, vùng xa, vùng dân tộc đặc biệt khó khăn. Ngoài một bộ phận nhỏ dân cư là các dân tộc ít người tại chỗ sống lâu đời ở đây, bộ phận dân cư còn lại đều là người di dân (di dân theo kế hoạch và di dân tự do) và có khả năng còn phải tiếp tục nhận thêm người nhập cư. Các đơn vị hành chính trong vùng phần lớn mới được thành lập và vì vậy cơ sở hạ tầng phục vụ đời sống hãy còn nghèo nàn, đặc biệt là hệ thống đường giao thông, mạng lưới điện, mạng lưới trường lớp và mạng lưới y tế... Ngay từ năm 1977, việc quy hoạch các khu định cư kinh tế mới ở một số nơi trong vùng đã ảnh hưởng đến môi trường sinh thái ở đây. Vùng này, mặt khác, trong những năm vừa qua từng phải gánh chịu những trận thiên tai, lũ lụt khá nặng nề (1999,

2000) làm cho cơ sở hạ tầng mới bước đầu được xây dựng (như đường xá, cầu, trường học, trạm xá...), bị hư hại hoặc xuống cấp một cách nghiêm trọng. Đời sống của phần lớn người dân trong vùng – vốn là những người nhập cư, là những cộng đồng dân tộc thiểu số – còn nghèo, hoạt động kinh tế chủ yếu là nông nghiệp và từng lấy việc khai thác tài nguyên rừng để có thêm thu nhập. Trong thành phần cư dân trong vùng có không ít là những người từng sống gắn bó với rừng, nhờ vào tài nguyên rừng và đã từng khai thác sản vật từ vườn quốc gia Cát Tiên trước khi nơi đây trở thành khu bảo tồn mà sau đó là vườn quốc gia Cát Tiên.

Phụ nữ Stiêng giã gạo
(Thôn 3, xã. Phước Cát 2, huyện Cát Tiên, tỉnh Lâm Đồng)

Ảnh: Phan Văn Dốp



Một khu định cư người Mạ nằm ven sông Đồng Nai
(ấp 4, xã. Tà Lài, h. Tân Phú, tỉnh Đồng Nai)

Ảnh: Phan Văn Dốp

Dấu vết của một khu rừng mới bị khai phá không lâu (xã. Đăng Hà, h. Bù Đăng, tỉnh Bình Phước)

Ảnh: Phan Văn Dốp

Cồng chiêng Tây Nguyên quá khứ và hiện tại

Th.S. *Đào Huy Quyền*

Tây Nguyên, một dải đất nằm ở phía Tây miền Trung Trung Bộ, phiá Bắc được tiếp giáp bởi sông Bùng tỉnh Quảng Nam – Đà Nẵng, phía Nam với bình nguyên sông Đồng Nai và sông Sài Gòn, phía Tây giáp với Lào, Campuchia và phía Đông giáp các tỉnh duyên hải miền Trung. Diện tích khoảng 65.000km^2, với số dân trên 3 triệu người, trong đó gần 50% là dân tộc bản địa.

Trên vùng núi cao, hiểm trở này có 4 tỉnh: Kontum ở cực Bắc Tây Nguyên. Tây Nguyên gồm nhiều dân tộc bản địa sinh sống. Ngoài người Kinh (Việt) đầu tiên lên Tây nguyên vào những năm nhà Tây Sơn (Nguyễn Huệ) lên vùng An Khê lập ấp, chiêu mộ binh sĩ, khởi binh đánh quân xâm lược nhà Thanh .... còn lại người dân tộc đã có lịch sữ khá lâu đời. Đó là các dân tộc: Jẻh – triêng, Brâu, Rơ Măm, Jrai, Bơh Nar, Sé Dang, Ê Đê, M'mông, K Ho, Mạ v.v...

Tây Nguyên là vùng biên giới trọng yếu phiá Tây Nam của Tổ quốc. Đây là vùng núi cao, đất rộng,

người thưa. Tuy kinh tế, văn hoá phát triển chậm nhưng Tây Nguyên lại có vị trí chiến lược về quốc phòng và an ninh quốc gia. Nơi đây là một trong những tuyến đầu chống mọi âm mưu lấn chiếm, dòm ngó, can thiệp và xâm lược nước ta của các thế lực phản động quốc tế qua đường biên giới. Mặt khác, Tây Nguyên là những địa phương có vai trò không thể thiếu được của một nền kinh tế, chính trị của cả nước.

Trải qua nhiều biến thiên dồn dập của lịch sử, các cư dân bản địa Tây Nguyên đã bước ra khỏi nền kinh tế hái lượm nguyên thủy. Với kỹ thuật trồng lúa ngô, họ đã thật sự ở vào thời kỳ văn minh "lúa ngô nương rẫy cao nguyên". Tuy vậy, xã hội Tây Nguyên phát triển rất chậm chạp và khó khăn, trước đây, do sống tách biệt với xã hội bên ngoài nên mỗi plei (làng) của đồng bào là đơn vị "hành chính" cổ truyền duy nhất và cao nhất mang tính đồng tộc. Mỗi tộc người lại sống thành một khu vực cư trú riêng, tự nhiên, cho nên xã hội Tây Nguyên còn mang đậm nét cuộc sống sơ khai. Vì vậy, truyền thống văn hoá cũng còn nguyên sơ như chính cuộc sống, xã hội của đồng bào vậy.

Bản sắc văn hoá Tây Nguyên thể hiện trong cuộc sống đời thường. Văn hoá cổ truyền Tây Nguyên mang tính cộng đồng rất cao nó luôn tồn tại, phát triển vượt xa điều kiện kinh tế nương rẫy của chính nó tạo

ra. Mặt khác, so với vùng văn hoá khác trong nước, văn hoá Tây Nguyên lại mang những đặc thù rất rõ. Tính đặc thù đã thể hiện ở tất cả các lĩnh vực: phong tục tập quán, văn học, nghệ thuật v.v.. những vấn đề nêu trên đã xác lập tính khu vực của văn hoá Tây Nguyên.

Bên cạnh những mặt còn hạn chế, Tây Nguyên còn giữ lại ngay trong lòng xã hội một truyền thống văn hoá hết sức độc đáo và hấp dẫn, kể cả văn hoá vật chất đến văn hoá tinh thần, từ lĩnh vực ăn, mặc, ở đến tín ngưỡng thần ma, hệ thống phong tục tộc quán. Đặc biệt là kho tàng văn hoá nghệ thuật rất đậm đặc về trữ lượng về thể loại. Đồng bào Tây Nguyên rất say mê âm nhạc (ca hát) nhảy múa và kể chuyện. Đối với họ nếu thiếu tiếng ca, điệu nhạc như thiếu cơm ăn, nước uống hàng ngày. Đêm đêm quanh ngọn lửa bập bùng, dưới mái nhà Rông ấm cúng, những ông già kể chuyện cho con cháu nghe (Hơ Ri của người JRai, Hơ Mon của người Bahnar, Khan của người Ê Đê) đó là những bản trường ca bất hủ. Văn học dân gian Tây Nguyên còn có 1 kho tàng dân ca với nhiều hình thức hát khác nhau. Mỗi bài ca như một trang lịch sử sinh động ghi lại những bước thăng trầm của cuộc sống miền sơn cước. Rồi ca dao, tục ngữ, thành ngữ, nói vần, kho tàng truyện cổ tích đề cập đến từng khiá cạnh của cuộc sống con người qua từng giai đoạn lịch sử...

Nghệ thuật Tây Nguyên nổi bật ở mảng điêu khắc và kiến trúc. Phương pháp chế tác và lịch sử nhà mồ, tượng mồ. Đó là một nền mỹ thuật mang những đặc tính và đặc thù nguyên bản, vừa đa hình, đa sắc. Nó được thể hiện rõ nét trong điêu khắc, kiến trúc, trên trang phục với cách dùng màu, tạo dáng độc đáo... Những tượng nhà mồ, tượng nhỏ trang trí trong nhà, người muá trống, người bồng con, các loại hình thú vật... Cũng cần phải kể đến những con rối giật, biểu tượng của lòng khao khát tự do đến các loại con rối khác. Những mô típ trang trí trên các cột cây nêu trong lễ đâm trâu, trên mái nhà rông, những hoa văn trên vách nhà ở, những hình khắc nổi trên cột nhà cũng như các hoa văn dệt trên vải, trên các đồ đan lát, trên cán búa, cán dao ... đã phản ảnh quá trình vận động khá ổn định, quan sát sự vật một cách khái quát thông qua tình cảm, tư duy của những người nghệ sĩ dân gian.

Múa dân gian Tây Nguyên còn nguyên sơ, mang rõ nét của tính động đồng, gồm nhiều hình thức khác nhau, phục vụ cho nội dung của công việc. Kể cả khi sắp giết một con vật, người ta múa chung quanh nó để xin lỗi, coi như số nó phải chết chứ con người không hề muốn thế.

Tây Nguyên còn lại một di chỉ văn hoá, qua các công trình khai quật khảo cổ học đã thu được nhiều

hiện vật thời đại đồ đá, đồ gốm. Bên cạnh đó, Tây Nguyên còn lưu lại nhiều di vật, di tích lịch sử của người Chàm, hiện tượng Vua Lửa (Pơtau Pui), Tây Sơn Thượng Đạo...

Đồng bào các dân tộc Tây Nguyên có một kho tàng nhạc khí hết sức phong phú đa dạng thuộc nhiều loại, nhiều nhóm và được chế tác bằng nhiều chất liệu khác nhau. Có những loại nhạc khí cổ sơ mang hoàn toàn chất liệu của thiên nhiên. Có loại được kết hợp giữa chất liệu thuên nhiên với kim loại. Có loại lại hoàn toàn bằng kim loại. Điều ấy chứng tỏ vốn văn hoá truyền thống ở Tây Nguyên đã ra đời, tồn tại và phát triển theo chiều dài lịch sử và gắn bó với cuộc sống sinh tồn của đồng bào qua nhiều biến thiên hết sức gay gắt. Có thể kể ra đây một số loại nhạc khí klông pút. T'rưng, Goong teng leng, Goong tốc lốc, Đinh tút, Đinh túc, Đinh năm, Goong rel, Kơ ni, Ring rơng, A vơl, Tơ diếp, Tơ pơi, Khinh khung, Răng lé, Tù và, Chập chõa, Lục lạc, các loại trống lớn, trống nhỏ (pa nâng) và vô số loại cồng chiêng.

Các loại nhạc khí trên lại được sử dụng theo nhiều hình thức điễu tấu khác nhau, có loại chỉ dùng chỉ độc tấu, có loại vừa dùng độc tấu vừa tham gia vào các dàn hoà tấu với sự phối hợp âm sắc dày dặn, bảo đảm được cả những yêu cầu về hoà âm và đối vị.

Nhiều loại nhạc khí có thể một mình trình diễn những bài bản đa âm rất phức tạp mà vẫn biểu hiện được yêu cầu của nội dung và phương pháp diễn tấu.

Những bài ca, điệu nhạc thường là những điệu hát huyền thoại được kết dệt từ nghìn xưa và lưu truyền từ đời này sang đời khác. Âm điệu của những bài hát rất đơn sơ, chất phác. Nó mô phỏng tiếng vang vọng của nút rừng, tiếng gió lách qua chòm lá, tiếng chim hót, tiếng suối reo, tiếng thác đổ ào ào. Tất cả những âm thanh đó được kết hợp lại thành những phương tiện của hình thức diễn tả. Do vậy âm điệu của những bài ca thường trầm trầm, nhè nhẹ như gió thoảng, lá rơi, như tiếng thì thầm của con người sống trên miền sơn cước.

Nói đến Tây Nguyên và vốn văn hoá dân gian ở vùng đất này chắc chắn không một nhà nghiên cứu nào lại không nói đến cồng chiêng. Có thể nói ở Tây Nguyên đã có một kho tàng đồ sộ về cồng chiêng. Cồng chiêng cũng vô số loại khác nhau. Loại có núm: cồng, loại chiêng bằng không có núm: chinh.

Cồng chiêng hay chinh chiêng là loại nhạc khí được đúc hoàn toàn bằng đồng, thuộc nhóm nhạc khí tự thân vang, được dùng trong các lễ thức của đồng bào Tây Nguyên.

Song mỗi loại nghi lễ lại có những loại chinh, chiêng khác nhau và nhiều bài bản khác nhau.

Cồng chiêng Tây Nguyên gắn bó khá chặt chẽ với cuộc sống con người. Trước hết, nó liên quan một cách mật thiết đến từng giai đoạn của cuộc sống con người, đến vòng đời người, vòng cây trồng, mùa vụ.

Tiếng cồng chiêng trong lễ "thổi tai" cho đứa trẻ lọt lòng có ý nghĩa công nhận chính thức, kết nạp thêm một thành viên nữa vào cộng đồng, có nghĩa vụ và quyền lợi như mọi người. Khi con người đến tuổi thành niên, lấy vợ, lấy chồng, tiếng chiêng trong lễ "trao vòng" (lễ cưới) có ý nghĩa như lời nhắc nhở, dặn dò đôi trai gái phải tuân thủ những truyền thống của cha ông, dòng họ và cộng đồng. Tiếng chiêng ấy có ý nghĩa sâu sắc ít khi được nhắc lại trong một đời người[1].

Tiếng chiêng thúc dục khi có chiến tranh giữa các sắc tộc, hay khi có thú dữ về phá hại nương rẫy. Đó là sự thôi thúc, buộc trai tráng phải quên mình vì sự sống còn của cộng đồng.

Khi thắng trận trở về, tiếng chiêng trong lễ "đâm trâu" lại đồn dập, tưng bừng. Đó là lễ ăn mừng chiến thắng, các làng đổ về nơi tụ hội, cùng góp rượu, thịt, góp tài năng để biểu hiện sự hân hoan.

Tiếng chiêng u hoài, ảm đạm, chậm chạp, nặng nề báo tin trong dòng họ có người qua đời. Nỗi đau

---

[1] *Nghệ thuật cồng chiêng* – Sở Văn hóa Thông tin Gia lai - Kontum – 1986.

được chia sẻ theo chiều dài vang vọng của tiếng chiêng, gởi tâm tình bay qua chín núi, mười sông. Qua tiếng chiêng mọi người xích lại gần nhau hơn, nhắc nhở nhau đoàn kết, thương yêu, vượt qua những khó khăn.

Nhiều khi quanh bếp lửa, giữa những ghè rượu no tròn, cần vút cong, luá đầy bồ, bắp treo chật bếp, thịt rừng thơm phức, rạng rở những khuôn mặt mọi người. Đó là lúc tiếng chiêng ấm áp không gian trong đêm "Ninh nơng" (nghĩ ngơi). Dưới trời trăng sáng trai gái sum vầy, muá hát, tỏ tình.

Những đêm hội tụ ở nhà rông tiếng chiêng vang vọng, tràn ngập cả núi rừng. Tiếng chiêng vang ra chín núi, mười sông, gọi trai làng về nhà rông hội tụ...

Đến khi từ giã cuộc đời tiếng chiêng vẫn vang vọng tiển đưa, mãi đến khi sau lễ "bỏ mã" (pơ thi) lúc đó người đời thật sự quên lãng.

Cái cồng, con chiêng đã ăn ở với người đời đời kiếp kiếp. Tiếng cồng chiêng đã thể hiện đầy đủ tâm tư, tình cảm mộc mạc, chất phác, vui mừng, buồn đau, yêu thương, căm giận của mỗi con người ở đây. Cồng chiêng đã đi vào đời sống, vào cuộc đấu tranh sinh tồn và phát triển của đồng bào các dân tộc Tây Nguyên như hình ảnh cây tre Việt Nam trong đời sống của dân tộc Việt Nam ở các làng, xóm thân yêu. Tiếng cồng chiêng đã xuyên suốt cuộc đời người, thật sự là linh

hồn, là xương, là thịt của mỗi thành viên trong tất cả các động đồng. Nó thể hiện tính lôgích, tính tất yếu, tính cộng đồng rất cao của nghệ thuật dân gian là bắt nguồn từ cuộc sống lao động của các dân tộc như cơm ăn, nước uống của con người chúng ta vậy.

Không những cồng chiêng gắn bó với cuộc sống đời thường của đồng bào như trên, mà nó còn gắn bó với tất cả những phong tục tập quán. Đồng bào Jrai – Bahnar quan niệm rằng: cuộc sống quanh ta luôn luôn có 2 thế giới cùng tồn tại. Đó là cuộc sống thực mà họ đang sống và cuộc sống của các vị thần linh. Chính vì vậy cồng chiêng là phương tiện để đồng bào biểu hiện tình cảm của mình với thế giới vô hình mà hằng ngày họ vẫn tôn thờ. Trong tất cả các phong tục tập quán, cồng chiêng đã giữ một vai trò cực kỳ quan trọng, có ý nghĩa to lớn trong đời sống như truyền thống về các vị thần linh, chế độ nhà dài, chế độ già làng, nhà rông, việc cưới hỏi, ma chay, lễ bỏ mả, phạt vạ, ma lai đến các ngày lễ hội, như: lễ sấm ran đầu năm, lễ ăn cơm mới, lễ thần đất, thần núi, thần sông, thần trời, lễ chúc sức khỏe, lễ đâm trâu, thần cây da, tế giàng v.v... là những biểu hiện sống động cho sự gắn bó giữa nghệ thuật với cuộc sống.

Nếu xét về mặt nghệ thuật âm nhạc, trong các lễ hội, cồng chiêng giữ một vai trò trụ cột. Thông qua độ vang tiết tấu, âm sắc của cồng chiêng, mọi tâm tư

tình cảm được biểu hiện và hiểu biết nhau hơn. Cồng chiêng chẳng những có giá trị về mặt nghệ thuật và phong tục tập quán xã hội... mà còn có giá trị kinh tế cao. Có những bộ chiêng trị giá 35-50 con trâu, cồng chiêng biểu hiện sự giàu có, sự hùng mạnh và chiến thắng của các dân tộc ở Tây Nguyên

Như nói ở trên, cồng chiêng có trị giá đặc biệt trong đời sống các dân tộc Tây Nguyên đã có lịch sử khá lâu đời, lần giở lại những trang sử thi của các dân tộc Êđê, M'nông, Jrai, Bahnar ... chúng ta sẽ thấy từ thời cổ đại người Tây Nguyên đã sử dụng cồng chiêng như một thứ bảo bối của dân tộc.

Ta hãy lắng nghe tiếng chiêng của chàng Đam San:

Đánh lên cho tiếng chiêng lan ra khắp xứ.
Đánh lên cho tiếng chiêng lan qua sàn nhà
xuống tận đất đen.
Đánh lên cho tiếng chiêng vượt qua mái nhà
lên tận trời
Đánh lên cho khỉ quên ôm chặt cành cây.
Cho ma quỷ cũng quên hại người.
Đánh lên cho chuột sóc quên đào lỗ, cho rắn
nằm quay đơ
Cho thỏ phải giật mình.
Cho hươu nai đứng quên dặm cỏ...
(Trường ca Đăm San)

Thiên nhiên của miền sơn cước TâyNguyên êm đềm, hoang sơ đến thế mà âm nhạc cồng chiêng của chàng Đam San đã làm cho đảo lộn tất cả, nó có sức mạnh vô song, đến các loài vật cũng bị tiếng chiêng chinh phục.

Ta lại nghe tiếng chiêng của Khinh Dú:

"Đánh nhè nhẹ, tiếng chiêng ra ngưỡng cửa, ngưỡng cửa lở mất một miếng.

Tiếng chiêng leo lên xà ngang, xà ngang gãy mất một khúc.

Nghe tiếng chiêng, hươu nai ngoài rừng quên ăn cỏ, ma quỷ quên hại người, con giun, con dế dưới lỗ phải ngoi lên mặt đất.

Rắn đen, rắn trắng bò ra ngoài đường nhảy múa và chim công cũng đứng nghe vươn cổ dài thêm..." (Trường ca Tây Nguyên).

Mới đánh nhè nhẹ mà tiếng chim đã làm đảo lộn cả thiên nhiên chẳng khác nào có phép thần vậy.

Trong sử thi Ot nRông của dân tộc M-Nông, cồng chiêng cũng được đề cập đến những chi tiết khá lý thú. Tiang đầu thai từ bụng mẹ Bong, người ta gọi Tiang là Tiang con Bong. Nhưng chẳng mấy chốc lại chán, anh ta muốn tên mình "phải sát với chiêng, phải sát với cồng" (Văn hóa dân gian M-Nông). Cái thích của nhân vật Tiang trong sử thi M-Nông cũng đồng

nghĩa với cộng đồng người M-Nông yêu thích cồng chiêng vậy.

Người M-Nông quý cồng chiêng đến độ "Ychiang mượn bộ chiêng quý của thần trời ban cho nữ thần Lết" (Văn hóa dân gian M-Nông). Người cổ đại cũng đã dùng chiêng để làm vật ban thưởng.

Trong sử thi Chàng Lêng, cồng chiêng cũng được đề cập đến khá nhiều. Đặc biệt trong phần kết thúc âm hưởng hào hùng của cồng chiêng cùng âm thanh trầm lắng, du dương của tiếng sáo Mbuât do Lêng thổi (Văn hóa dân gian M-Nông).

Trong Ho Mon Dăm Noi của dân tộc Bahnar, âm nhạc lại như một thứ trang sức, Người Bahnar hay đeo chuỗi lục lạc ngang thắt lưng. Mỗi khi bước đi, nhất là khi vào hội nhảy múa, lục lạc phát ra từ những chuỗi âm thanh nhịp nhàng:

" ... Nàng bước đi uyển chuyển. Lục lạc bạc reo lên thành nhịp. Lục lạc vàng ngân lên thành tiếng ..."

Khi nói về Noi, người ta kể:

"Chàng đeo lục lạc to như cán rựa. Bước một bước lục lạc bạc reo lên thành nhịp. Bước 2 bước lục lạc vàng ngân cao thành tiếng." ...

Có thể nói, trong các sử thi Tây Nguyên, âm nhạc được diễn tả như một yếu tố quan trọng cấu thành cốt truyện. Đặc biệt là âm nhạc cồng chiêng, sử thi dân tộc nào ở Tây Nguyên cũng được nhắc đi nhắc lại

khá nhiều lần. Có những thiêng sử thi nhịp chiêng được lập đi lập lại xuyên suốt cả câu chuyện. Tiếng chiêng trong sử thi vang xa chín núi, mười sông, chính là tiếng lòng của của các dân tộc Tây Nguyên vang đội "từ Đông sang Tây", từ trong ra ngoài, từ thời cổ đại đến mãi ngày nay, tràn ngập cả đất trời.

Tuy nhiên, về nguồn gốc của cồng chiêng[1] cho đến nay vẫn còn nhiều ý kiến khác nhau. Câu hỏi "Cồng chiêng ở Tây Nguyên có tự bao giờ?, được nhập từ nơi nào vào Tây Nguyên hay do chính đồng bào dân tộc đúc nên mà cho đến ngày nay nó vẫn được quy tụ tại vùng đất này một cách phong phú đến thế ?

Một số nhà nghiên cứu âm nhạc đã xác định cái nôi của cồng chiêng chính là ở Tây Nguyên. Nói như vậy là căn cứ số lượng cồng chiêng hiện còn rất nhiều ở đây và đồng bào dân tộc đã sử dụng nó trong suốt cả một vòng đời người. Thực chất vấn đề trên cũng còn phải trải qua quá trình nghiên cứu công phu mới có thể xác định thật chính xác được.

Song qua nghiên cứu thực tế về tên các loại chiêng mà đồng bào các dân tộc vẫn dùng để gọi cho các bộ chiêng và các bài bản chiêng, chúng tôi có

---

[1] Trong phần này, chúng tôi có sử dụng một số tư liệu trong sách *"Nghệ thuật cồng chiêng"* – Sở Văn hóa Thông tin Gia lai – Kontum, tháng 7 năm 1986.

Tại sao người Kinh đúc chiêng mà lại không sử dụng ? có lẻ thời bấy giờ người Kinh đã tìm thấy một thị trường lớn tiêu thụ cồng chiêng rồi sản xuất và đưa lên Tây Nguyên trao đổi, buôn bán.

- Chiêng Kur: được đưa từ Campuchia sang.

Nếu theo nhận định trên thì nguồn gốc ra đời của cồng chiêng đã tạm thời được xác định. Song một vấn đề mà nhiều nhà nghiên cứu còn tranh luận là còn xác định cái nôi của cồng chiêng ở đâu ? có phải ở Tây Nguyên hay ở một nước nào khác trên thế giới ?

Theo Giáo sư, Tiến sĩ âm nhạc Mácxêđa ở Viện nghiên cứu âm nhạc Đông Nam Á, lần về thăm Gialai – Kontum năm 1983, khi tiếp xúc với cồng chiêng đây và bước đầu so sánh vơi cồng chiêng trong khu vực Đông Nam Á, đã đề xuất một luận điểm:

"*Dãy Trường Sơn có thể xem như chính là cái nôi sản sinh và truyền bá toàn khu vực nền văn hóa âm nhạc độc đáo của cồng chiêng*".

Tỉnh Gialai, Kontum, Daklak trong khu vực này và theo thống kê bước đầu của các nhà nghiên cứu trong nước thì các dân tộc Ê đê, Jrai – Bahnar còn bảo lưu được một lượng cồng chiêng lớn nhất so với các dân tộc khác dọc Trường Sơn. Từ đây nhìn sang các địa phương và dân tộc khác: dân tộc M-Nông ở Daklak, dân tộc Mạ, Stiêng ở Lâm Đồng, dân tộc

Mường ở Hoà Bình, dân tộc Xê đăng, Jẻ triêng, Brâu, Rơmân ở Kontum... cũng có những bộ cồng chiêng và những phong tục, sinh hoạt cồng chiêng lâu đời và phong phú.

Ngược dòng thời gian về mấy nghìn năm trước, *qua hoa văn của trống đồng Đông Sơn, Ngọc Lũ nổi tiếng, ta cũng thấy hình khắc nổi của những dàn cồng chiêng. Từ đó có thể kết luận là cồng chiêng đã ra đời nếu không trước trống đồng thì ít nhất cũng là đồng thời với thời gian trống đồng xuất hiện.*

Nhìn sang các nước láng giềng như Lào, Campuchia, Thái Lan, Miến Điện, Mã Lai, Philippin, Inđônêxi... chúng ta cũng đều thấy các dân tộc ở những nước này sử dụng cồng chiêng. Tuy hình thức sử dụng thang âm, điệu thức, phương pháp diễn tấu mỗi nơi mỗi khác song nhìn chung đều có những yếu tố cơ bản giống nhau là được chế tác bằng đồng và có hình dáng, cấu trúc tương đối thống nhất.

Như vậy, *cồng chiêng được phân bổ, bao trùm khắp cả vùng Đông Nam Á*. Và duy nhất chỉ ở vùng này mới có cồng chiêng. *Ở mọi địa danh và các trung tâm văn hóa lớn của thế giới, cho đến nay chưa một nhà nghiên cứu nào phát hiện thấy dấu vết của cồng chiêng.*

Tuy các vòng phân bổ cồng chiêng lan rộng cả vùng Đông Nam Á. Nhưng sự hình thành những *nhu*

cầu của một nền văn hóa bản địa ở Tây Nguyên nói chung đã quy tụ cồng chiêng và trở thành một đặc điểm điển hình. Chính đặc điểm điển hình ấy là nguồn ảnh hưởng rất quan trọng để cồng chiêng du nhập đến Tây Nguyên và tồn tại, định hình mãi đến ngày nay và trở thành một nền âm nhạc bản địa chính thống. Nến văn hóa đó (âm nhạc cồng chiêng) đã được sinh ra trước những trào lưu văn hóa ngoại lai lúc bấy giờ. *Vì cuộc sống các dân tộc ở đây có nhu cầu nên các dân tộc khác đi tìm thị trường và sản xuất cồng chiêng để cung cấp cho họ.* Chính do *nội lực của nhu cầu hưởng thụ văn hóa và bản lĩnh dân tộc nên các dân tộc đã giữ vững cho mình một loại hình âm nhạc đứng vững và tồn tại mãi đến ngày nay* cho dù các trào lưu văn hóa phương Bắc, phương Tây luôn luôn tìm đủ mọi phương diện để xâm nhập đến.

Phương pháp phân loại cồng chiêng có nhiều cách, phải căn cứ vào nhiều yếu tố. Nhưng trước hết nhìn vào hình thức của nó ta thấy có 2 loại: loại có múa và loại chiêng bằng không có múa. Mỗi loại đều có kích thước khác nhau.

Mỗi dân tộc lại có những tên gọi riêng cho cồng chiêng, kể cả thành phần cơ cấu, biến chế.

Dân tộc Bahnar gọi cồng chiêng là chinh chiêng, dân tộc Jrai gọi là chinh, dân tộc Xê-đăng gọi là Goong chiêng...

Số lượng cồng chiêng mà hiện nay đồng bào vẫn sử dụng ở các buôn làng, dù là dân tộc nào chăng nữa cũng chỉ có ba loại nói trên (Joăn Lào, Kúr). Nhưng do chức năng của từng công việc nghi lễ hoặc nhiệm vụ xã hội mà đồng bào đã tổ chức, biên chế và đặt tên cho từng bộ theo những quy định riêng của mỗi dân tộc, kể cả mỗi nhánh dân tộc và mỗi vùng.

Ví dụ:

- Bộ chiêng Trum được dùng trong buổi lễ xoay cột đâm trâu.
- Bộ chiêng M'nhum dùng trong các lễ hội và công việc vui.
- Bộ chiêng Aráp được dùng trong lễ Pơlai.
- Chiêng Tơnơl (chiêng So Banar) dùng trong lễ đâm trâu tạ ơn.
- Chiêng Hơđuk (Banar) dùng trong lễ mừng chiến thắng.
- Chiêng Avồng (Banar) dùng trong các cuộc thi chiêng.
- Bộ chiêng Vang của Pơtanpui dùng trong lễ cúng cầu mưa, cầu sức khỏe cho dân làng ...

Đồng bào còn căn cứ cả vào kích thước to, nhỏ mà đặt tên cho chúng như chiêng mẹ, chiêng bố, chiêng chị, chiêng em, ... (Ania, Ama, Amai, ...). Có khi ngươì ta còn đặt tên theo tầm cỡ âm thanh cao

thấp của chiêng như Ania, Krac, Nong, Knakkhoc ... Nó tương tự với tên trầm, vừa và cao. Hoặc đồng bào còn căn cứ vào âm sắc của chiêng để đặt tên như: Knát H'Long (tiếng ngân vang trong trẻo)... Ngoài ra, người ta còn căn cứ vào chức năng âm nhạc mà nó đảm nhiệm trong bài chiêng để đặt tên cho từng loại, từng chiếc, ...

Như đã trình bày ở trên, đồng báo các dân tộc ở Tây Nguyên chưa có kỹ nghệ đúc được cồng chiêng, nhưng do nhu cầu của cuộc sống giữa núi rừng nên cồng chiêng đã ra đời để phục vụ họ. Một điều cần quan tâm là: *chiêng từ các nơi đưa đến, âm thanh của nó còn mang tính tự nhiên*, chưa hợp với tai nghe của đồng bào. Vì thế việc *sửa, chỉnh lại âm thanh* để sắp xếp chúng theo yêu cầu hàng âm mà đồng bào ưa thích là một vấn đề có tính đặc trưng. Việc chỉnh âm (Tul chiêng) đòi hỏi người chỉnh phải có tai nghe chính xác, và thông hiểu thanh âm của từng vùng, từng dân tộc. Họ dùng những chiếc búa bằng đồng để điều chỉnh độ dày, mỏng ở các vị trí khác nhau trên mặt chiêng, tìm ra độ cao theo ý muốn.

Có những cách đánh chiêng khác nhau, có khi dân tộc này đánh bằng dùi, dân tộc khác lại dùng tay đánh. Cũng là đánh bằng dùi nhưng có nơi đánh tự nhiên để độ vang xa, có nơi lại dùng tay bịt lại để có

tiếng chiêng ngừng nghỉ. Có 2 loại dùi chiêng: dùi có bọc giẻ, cao su ở đầu dùng để đánh phần đệm (trầm), loại có núm. Dùi để đánh chiêng bằng là một đoạn gỗ mềm.

Thường thường khi đánh chiêng, người ta gõ vào núm của chiêng hoặc vào tâm điểm của mặt chiêng. Cũng có vùng đồng bào Jrai đánh vào mặt sau của chiêng.

Mỗi chiếc chiêng đảm nhiệm chức năng một nốt nhạc. Nhiều chiếc tổ chức thành dàn. Một dàn chiêng bao giờ cũng có hai phần: phần đệm và phần giai điệu. Màu âm của hai phần nói trên tương phản nhau rất rõ nét, nó cũng có các bè cực trầm, bè trung, bè cao (bass, Xô Pranô, Tênô ...) như cách sắp xếp các bè trong dàn nhạc giao hưởng. Điều đó chứng tỏ người xưa cũng thật tuyệt vời trong cách phân bổ các bè, biểu lộ tính âm nhạc trong các tầng âm thanh.

Một dàn chiêng có thể đánh được nhiều bè, nhiều âm một lúc. Nếu phân tích kỹ các bài bản chiêng của đồng bào chúng ta sẽ dễ dàng nhận ra các phương pháp dùng hòa âm, đổi vị ... mà do nhu cầu và phương pháp sử dụng tự nhiên tạo ra. Thực ra ngươi xưa họ không thể nghĩ rằng phải dùng hòa thanh, đổi vị thì bài bản chiêng mới hay.

Phương pháp đánh chiêng cổ là một người đánh một chiếc. Sự ăn ý nhịp nhàng của một tập thể

sử dụng, một hoặc nhiều bộ chiêng cùng diễn tấu đã tạo nên sắc thái, tình cảm của mỗi bài chiêng. Cồng chiêng có thể biểu hiện mọi tình cảm và nội dung thông qua độ vang tiết tấu và âm sắc.

Mỗi loại lễ hội, mỗi loại công việc có nội dung khác nhau, và đều có các bài bản chiêng hợp với nội dung, hội lễ. Có thể đánh Tremolo (vê tròn), có thể đánh tốc độ rất chậm (Anđante), chậm vừa (Andantino), vừa phải (Moderato). Nếu ở nội dung thúc giục, sôi nổi, rộn ràng có thể đánh tốc độ nhanh (Allegro) hoặc rất nhanh (Vivac)...

Chúng tôi chọn một bộ chiêng tiêu biểu phục vụ cho 2 loại hội lễ điển hình của các dân tộc Jrai – Bahnar lám ví dụ. Không những nó mang tính cách quy mô của hội lễ mà chủ yếu nó bắt nguồn từ quan niệm trong tâm hồn của mỗi con người. Đó là lễ "đâm trâu mừng chiến thắng" và lễ "Pơ thi". Hai loại hội lễ này biểu hiện cho hai thái cực:

- Một là tinh thần thượng võ của đời sống thực.
- Hai là giành cho thế giới siêu nhiên.

1. <u>Hội đâm trâu mừng chiến thắng</u>:

Đồng bào Jrai tổ chức lễ đâm trâu tại nhà rông rất công phu và tốn kém. Ngoài trâu là vật hiến sinh chính còn có lợn, gà, cơm, rượu cần, cây nêu... Ở đây các yếu tố về văn học dân gian (lời khấn, cúng) âm

nhạc cồng chiêng, điêu khắc (tượng, hoa văn, ...) được thể hiện khá sắc sảo.

Trong hội đâm trâu đồng bào thường đánh nghi thức ba bài chiêng rất cổ, đó là:

- Joăn
- Trum (Krum)
- Vang

Khi vào hội, bài chiêng Joăn vang lên với nhịp điệu rất nhanh, báo hiệu ngày hội mừng chiến thắng đã đến. Ngoài ý nghĩa là sự thông báo nó là còn biểu hiện khí thế hừng hực của những người chiến thắng và lòng tự hào dân tộc của cộng đồng. Kết cấu âm nhạc rất ngắn, chỉ gồm 2 nhịp quay đi quay lại nhiều lần, từ 2 nhịp này nối sang 2 nhịp khác bằng 1 âm lấy đà.

Sau bài chiêng Joăn, đồng báo đánh bài chiêng Trum có kèm theo múa khiêl. Tiết tấu chiêng nhanh, thúc giục, chủ yếu miêu tả cuộc chiến đấu vô cùng ác liệt đầy mưu trí và dũng cảm của những con người đã giành nên chiến thắng, ca ngợi những chiến sĩ ngoan cường bất khuất, không sợ gian nguy xông lên đánh thắng kẻ thù.

Và sau cùng đồng bào đánh bài "Vang". Tiết tấu chậm (Andante), biểu lộ nổi thương nhớ đối với người đã mất, đã hy sinh chiến đấu không bao giờ trở lại với cộng đồng.

2. Lễ Pơ Thi (bỏ mả):

Lễ Pơ Thi của đồng bào Jrai – Bahnar là ngày hội rất lớn. Họ quan niệm đây là sự kết thúc của vấn đề hoặc đây mới là cái móc cuối cùng của cả một vòng đời người. Chính từ đây người đời mới thực sự quên lãng người đã mất. Trong lễ Pơthi âm nhạc cồng chiêng là những lời cầu khấn thần linh, là điều không thể thiếu được.

Một gia đình làm lễ Pơ thi cả làng đến dự, từ lúc mặt trời còn tối đen, người ta đã ơi ới gọi nhau:

"Mau lên nào ! ta đi dự lễ".

Trong đêm tối, từ tất cả các ngã đường, những ngọn đuốc bập bùng nối đuôi nhau ẩn hiện trong lùm cây như những con trăn lửa khổng lồ hướng về nghĩa địa. Họ mang theo rượu cần, cơm,... đến góp, chủ nhà làm thịt trâu, bò mời cả làng cùng ăn.

Khi vào lễ, chủ nhà khấn khóc, cả làng khóc theo. Trong khi đó, tiếng chiêng vẫn chậm rãi, u hoài và vang vọng, lấn át cả tiếng khấn, tiếng khóc.

Nhạc chiêng trong lễ Pơ thi mang màu sắc nặng nề, ảm đạm, buồn bã như tiếng khóc than. Giai điệu chậm (Andante). Cùng với tiếng khóc thương, kể lể thảm thiết, làm cho tiếng chiêng càng thêm thống thiết. Bài chiêng là những tổ hợp thành những âm thanh man dại, huyền ảo tiếc thương người đã mất và gọi là bài A tâu.

Yếu tố điển hình cho âm nhạc cồng chiêng của đồng bào các dân tộc ở Tây Nguyên là trữ tình và bất khuất. Trong âm nhạc là hai tốc độ nhanh (Allegro) và chậm (Andante). Trong thiên nhiên là hai màu xanh của núi rừng và đỏ của đất Bazan. Năng khiếu âm nhạc của đồng bào Tây Nguyên thể hiện ở tai nghe. Hễ có tiếng nhạc chiêng vang lên thì ai cũng muốn nhảy múa (Xoang). Họ có thể vừa đánh chiêng, vừa muá, hát cho đến khi mệt lả, nghỉ xong lại tiếp tục múa hát. Họ mời nhau ăn uống, thông báo cho nhau những sự việc, tình cảm bằng tín hiệu của cồng chiêng. Trong những ngày lễ hội, khi xuất hiện cồng chiêng là xuất hiện văn nghệ. Tuỳ theo khả năng kinh tế (rượu thịt), mức độ từng nơi có khác nhau. Nhưng về hình thức mỗi con người hầu như bộc lộ hết mình trong các sinh hoạt cộng đồng. Đánh chiêng, muá hát đã trở thành phong tục truyền thống, thành nhu cầu không thể thiếu được trong đời sống đồng bào. Vì thế cồng chiêng đã đạt mức độ hoàn chỉnh khá cao về giai điệu, tiết tấu, hoà âm và đối vị.

Con người Tây Nguyên thông qua nghệ thuật biểu hiện của cồng chiêng đã biểu lộ tinh thần thượng võ, đoàn kết thương yêu nhau, hiểu biết tâm tư, tình cảm của nhau. Nó còn biểu lộ những khả năng sử dụng cồng chiêng tuyệt vời của từng cá nhân và tập thể.

Tiếng cồng chiêng cất lên là sự mời chào, kêu gọi tất cả cộng đồng. Cồng chiêng dắt thanh niên nam nữ vào các làn điệu dân ca trữ tình, giao duyên và những điệu múa uyển chuyển, duyên dáng say mê. Cồng chiêng quy tụ những tay đàn giỏi để từ đây khi đêm lắng xuống, tiếng chiêng thưa dần, nhường không gian cho những tiếng nói nghệ thuật thánh thót, dịu dàng và sâu lắng, mượt mà, không ồn ào và nhộn nhịp như cồng chiêng. Đó là tiếng đàn goong, Đinh năm, Đinh tút, Kơni, Goong tốc lốc, teng leng,...Đó là những tiếng nói tâm tình sâu thẳm của tình yêu, là tiếng thì thầm của núi rừng nhè nhẹ như gió thoảng, thác reo.

Làng có thể bị dời đi vì thiên tai dịch họa hay do quan niệm ma quỷ. Cuộc sống có thể no, đói. Những biến động của thiên nhiên có thể xảy ra nhưng cồng chiêng không bao giờ rời khỏi con người Tây Nguyên.

Nghệ thuật sử dụng cồng chiêng đã trở thành tín hiệu số một, trở thành điểm sáng của mọi phong tục, tập quán mà trải qua nhiều biến thiên của lịch sử, đồng bào Tây Nguyên đã sáng tạo giữ gìn.

Vài kiến nghị

Hiện nay, văn hóa dân tộc nói chung đang bị xuống cấp đến mức báo động. Nhiều phong tục tập quán tốt đẹp của các dân tộc bị lãng quên. Thay thế

vào đó là các yếu tố văn hóa "mới lạ". Văn hóa của các thể chế chính trị khác nhau, lợi dụng trong cơ chế thị trường đang tìm cách len lỏi đến từng nhà, từng làng bản tranh giành chỗ đứng. Cồng chiêng bị mua bán, nên hiện nay ở Tây Nguyên số lượng cồng chiêng đã giảm đi trên 70%. Hiện tại cồng chiêng đang là món hàng đồ cổ mà nhiều người săn lùng. Cồng chiêng chính là di sản văn hoá dân tộc độc đáo, vô giá rất cần được giữ gìn và phát huy.

Tây Nguyên là một vùng văn hoá mang tầm cỡ quốc gia và quốc tế. Chúng tôi khẩn thiết đề nghị Nhà nước cần có sự hỗ trợ, đầu tư đúng mức cho việc quy hoạch, nghiên cứu, sưu tầm, bảo tồn và phát huy vốn nghệ thuật dân gian ở Tây Nguyên. Cồng chiêng đang bị chảy máu, cơ chế thị trường đã làm biến đổi cơ cấu dân cư và văn hoá ở Tây Nguyên. Chúng ta không thể cưỡng lại được quy luật tất yếu. Một biện pháp duy nhất đúng hiện nay là có kế hoạch cụ thể, đầu tư kinh phí thích đáng cho việc quy hoạch, nghiên cứu sưu tầm bảo tồn và phát huy vốn nghệ thuật dân gian ở Tây Nguyên. Cồng chiêng đang bị chảy máu, cơ chế thị trường đã làm biến đổi cơ cấu dân cư và văn hoá ở Tây Nguyên. Chúng ta không thể cưỡng lại được quy luật tất yếu.

Một biện pháp duy nhất đúng hiện nay là có kế hoạch cụ thể đầu tư kinh phí thích đáng cho việc quy

hoạch, ghi chép, mô tả một cách tỷ mỷ các hiện tượng văn hoá nói chung và nghệ thuật cồng chiêng nói riêng. Nếu không, chỉ một thập kỷ nữa qua đi thì văn hoá dân gian ở đây sẽ mất dấu bởi các tầng văn hoá khác che lấp. Lúc ấy, chúng ta lại phải đào bới, lần mò, phỏng đoán để tìm hiểu nghệ thuật âm nhạc cồng chiêng. Đó là một việc làm bất đắc dĩ.

Tâm sự bên nhà Rông

Ảnh: Đào Huy Quyền

Về lịch sử tộc người và chân dung dân số học của người Châu Ro

TS. Võ Công Nguyện

1. Lịch sử tộc người

Khu vực đất đai Đông Nam Bộ tiếp giáp Nam Tây Nguyên và Nam Trung Bộ lâu nay là địa bàn cư trú chủ yếu của người Châu Ro. Nơi đây là một phần vùng lãnh thổ tộc người của các tộc người thiểu số bản địa thuộc nhóm ngôn ngữ Môn - Khmer miền núi (Mạ, Stiêng, Kơho, Mnông...). Theo *Đường thư* thì cư dân sinh sống ở Bà Lợi, tức Bà Rịa (địa bàn của tỉnh Đồng Nai, tỉnh Bà Rịa - Vũng Tàu và một phần tỉnh Bình Thuận hiện nay) trước khi bị Chân Lạp xâm chiếm (khoảng năm 650 – 655 sau Công nguyên) "có tục xỏ tai đeo hoa, lấy một tấm vải thô quấn ngang lưng"[1]. Họ là một trong những nhóm cư dân Môn - Khmer miền núi gắn bó lâu đời với vùng đất Nam Tây Nguyên - Đông Nam Bộ mà J. Boulbet cho rằng đây là "Xứ người Mạ, lãnh thổ của thần linh" vào thời kỳ trước thế

---

[1] **Trịnh Hoài Đức**. *Gia Định thành thông chí*, tập Thượng, quyển II, Trấn Biên Hòa, Nha Văn hóa, Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa xuất bản, Sài Gòn, 1972, tr. 36.

kỷ thứ XVIII. Lúc đó, người Châu Ro được xem như một bộ phận cư dân của "vương quốc" Mạ và được gọi là người Mạ vùng bình nguyên hay người Mạ vùng đồng bằng[2].

Dưới thời các chúa Nguyễn và triều Nguyễn, nhóm cư dân này đã biết cách cày cấy làm ruộng, làm gác (tức nhà sàn) để ở, nhưng chưa biết đến ngày tháng "khi nào thu hoạch xong thì giết sinh vật hội họp ăn uống, đánh trống, giục đồng la vui chơi cùng nhau gọi là tết nhật (ngày tết)"[3]. Vào năm Minh Mạng thứ 18 (1837), cư dân bản địa ở huyện Long Khánh được dùng các chữ Tòng, Đào, Lý, Dương để làm họ, đặt tên và vào năm Minh Mạng thứ 19 (1838), cư dân bản địa ở huyện Phước Bình (huyện Định Quán nay là một phần đất đai của huyện Phước Bình xưa) cũng được lấy các chữ Sơn, Lâm, Hồng, Nhạn, Ngưu, Mã để làm họ, đặt tên[4].

Cho đến nay, đa số cư dân Châu Ro ở tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu còn mang đầy đủ những họ Tòng, họ

---

[2] *J. Boulbet, Xứ người Mạ, lãnh thổ của thần linh, Đỗ Văn Anh dịch , Nxb. Đồng Nai, 1999, tr. 270 – 271* và **Mạc Đường (chủ biên)**, *Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng*, Sở Văn hóa tỉnh Lâm Đồng xb., 1983, tr. 32.

[3] **Quốc sử quán triều Nguyễn**, *Đại Nam nhất thống chí, (Lục tỉnh Nam Việt)*, tập Thượng, tỉnh Biên Hòa, Nha văn hóa, Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa xb., Sài Gòn, 1973, tr. 10.

[4] *Quốc sử quán triều Nguyễn*, sđd , Sài Gòn, 1973, tr. 7 và tr. 5.

Dương, họ Đào, họ Lý do Triều Nguyễn đặt ra. Thế nhưng, cư dân Châu Ro ở huyện Định Quán, tỉnh Đồng Nai lại mang họ Điểu như người Stiêng vùng này. Trong khi đó, cư dân Châu Ro ở huyện Đức Linh, tỉnh Bình Thuận lấy họ đặt tên thường là gắn với tên làng của họ (họ Trà ở làng Trà Tân, họ Võ ở làng Võ Đắc...). Ngoài ra, một số người Châu Ro lớn tuổi còn nhớ trước đây có người mang họ Chrau, họ Vơ, họ Gho, họ Vôq...[5].

Về lịch sử tộc người của người Châu Ro nói riêng và người Mạ, người Stiêng, người Kơho, người Mnông... láng giềng nói chung có cùng nguồn gốc cư dân và văn hóa với họ cho tới hiện nay vẫn còn nhiều điều chưa được rõ ràng, sáng tỏ. Văn hóa của người Mạ, người Kơho, người Mnông, người Stiêng... không khác nhau mấy, nhất là đối với người Kơho và người Mạ có những nét văn hóa tương đồng với nhau đến nỗi "có thể hợp nhất hai tộc người này thành một"[6]. Theo những câu chuyện kể dân gian ở các cộng đồng này thì "địa bàn cư trú của họ xưa kia rất gần biển, có thể là vùng hạ lưu sông Đồng Nai"[7].

---

[5] **Nguyễn Thành Đức**, *Múa dân gian tộc người Chơ ro*, Luận văn thạc sĩ Khoa học lịch sử, TP. Hồ Chí Minh, 1996, tr. 19.

[6] **Đặng Nghiêm Vạn, Lưu Hùng**, *Những điều cần biết khi lên Trường Sơn – Tây Nguyên*, Nxb. Sự Thật, Hà Nội,1988, tr. 43-44.

[7] **Trần Văn Giàu, Trần Bạch Đằng, Mạc Đường (chủ biên)**, *Lịch sử Việt Nam*, Tập 1, Nxb. Trẻ, TP. Hồ Chí Minh, 2001, tr. 87.

Tộc danh của người Châu Ro trước đây cũng có nhiều tên gọi khác nhau. Khoảng thời gian từ cuối thế kỷ thứ XVIII đến đầu thế kỷ thứ XIX, các nhà thám hiểm người Pháp gọi họ là Chrau và những hình ảnh đầu tiên ghi nhận được cho thấy họ gần gũi với người Mạ hơn là người Jroo (tức Châu Ro)[8]. B. Bourotte xếp người Châu Ro vào một trong năm nhóm địa phương của người Mạ (Chrau, Kono, Chsré, Cop và Ghato)[9]. J. Boulbet cho rằng người Châu Ro (Jroo) là một nhóm địa phương của người Churu. Trong khi đó, J.L. Schrock... thì coi người Châu Ro là một nhóm địa phương của người Kơho và họ có khá nhiều tên gọi khác nhau như: Chrau, Ro, Bajeng, Mru, Jre, Buham, Bu-Preng, Bla...[10]. Có lẽ đây là những dòng tộc hay những nhóm địa phương của người Châu Ro. Ngoài ra, người Châu Ro còn có một số tên gọi khác nữa là Tô (Too), Xộp (Coop)...[11]. Sau năm 1975, tộc danh Châu Ro (Chơro hay Dơro) được đưa vào Danh mục thành phần các dân tộc Việt Nam được công bố ngày 2-3-

---

[8] **J. Boulbet**, sđd, tr. 270.

[9] **Trần Văn Giàu (chủ biên)**, *Địa chí văn hóa thành phố Hồ Chí Minh*, Tập 1, Nxb. TP. Hồ Chí Minh, 1987, tr. 138.

[10] **J.L. Schrock**, *Minority Groups in the Republic of Viet Nam*, Headquarters, Department of the Army, 1966, p. 389.

[10] **Huỳnh Tới (chủ biên)**, *Người Châu Ro ở Đồng Nai*, Nxb. Đồng Nai, 1977, tr.9.

1978. Thế nhưng, người Châu Ro tự gọi tộc danh của họ là *Chrau Jro*: Chrau có nghĩa là người hay nhóm người và Jro là một danh từ riêng dùng để chỉ cộng đồng người này[12]. Tên gọi Chrau Jro cũng được khắc trên bảng hiệu ở nhà cộng đồng Châu Ro tại xã Túc Trưng, huyện Định Quán, tỉnh Đồng Nai.

Riêng nhóm Tô (Too) được biết đến là những người đã chiếm cứ vùng đất đai ở phía thượng lưu sông La Ngà và cao nguyên Blao rồi lan tỏa dần tới tận biển về phía đông bắc, được coi là nhóm cư dân Mạ chịu ảnh hưởng người Srê (nhóm địa phương của người Kơho) và người Chăm. Ở nhóm cư dân này có "nhiều người trong dòng họ của họ đã chuyển cư về hướng tây và các thung lũng miền xuôi xứ Mạ" thì nghề dệt vải ít được chú ý hoặc đã mai một, thất truyền, nhưng nghề dệt chiếu, đan đệm, làm đồ trang trí nghi lễ, chế tạo các dụng cụ quen dùng cho sản xuất, sinh hoạt của cộng đồng được phát triển khá phổ biến trong cư dân và họ là những thợ thủ công rất khéo tay[13]. Một số đấu hiệu trên đây cho thấy nhóm cư dân này có mối liên hệ gắn bó, gần gũi với người Châu Ro hiện nay về địa bàn cư trú, tập quán sản xuất truyền thống cũng như các mối quan hệ tộc người đã diễn ra trong quá khứ của họ.

---

[12] **Viện Dân tộc học,** *Sổ tay về các dân tộc ở Việt Nam,* Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1983, tr. 90 và **Huỳnh Tới** (chủ biên), sđd, tr. 9.

[13] **J. Boulbet**, sđd, tr. 279.

Lâu nay, người Châu Ro cư trú vừa tập trung vừa phân tán trên địa bàn các tỉnh Đồng Nai, Bà Rịa – Vũng Tàu và Bình Thuận. Tuy nhiên, có một dòng tộc người Châu Ro – con cháu của ông Điểu Ú ở ấp Đức Thắng, xã Túc Trưng, huyện Định Quán, tỉnh Đồng Nai cho biết tổ tiên của họ từng định cư thành làng (play) nhỏ "chỉ có vài chục người" ở khu vực Ngả Bảy, Sài Gòn xưa và chuyển cư lần hồi ngược lên vùng trung lưu sông Đồng Nai[14]. Trong đời sống du canh, du cư và qua quá trình tiếp xúc, giao lưu khá lâu đời với người Chăm, người Việt lân cận, trong vùng trước đây, người Châu Ro – nhóm cư dân *bên lề* giữa miền núi và đồng bằng này theo H. Maitre thì họ không còn bất cứ ràng buộc nào nữa với người Mạ[15].

Sự tiếp xúc, giao lưu giữa người Châu Ro và người Việt đã diễn ra có tính liên tục, thường xuyên hơn ít ra cũng từ nửa đầu thế kỷ thứ XVII, nhất là từ khi chúa Nguyễn thiết lập phủ Gia Định, bao gồm Bà Rịa, Biên Hoà và Sài Gòn vào năm 1689. Vào đầu thế kỷ thứ XIX, người Châu Ro đã khai thác đất đai ở vùng trũng (bưng) để làm ruộng nước[16]. Có lẽ, từ đó đến nay tuy nếp sống nương rẫy vẫn còn nhưng tập quán sản

---

[14] **Huỳnh Tới (chủ biên)**, sđd, tr. 11.

[15] **J. Boulet**, sđd, tr. 271.

[15] **Mạc Đường** (chủ biên), Vấn đề dân tộc ở Sông Bé, Nxb. Sông Bé, 1995, tr. 14.

xuất của người Châu Ro đã nhiều thay đổi theo nếp sống ruộng nước như người Việt hơn là nếp sống nương rẫy như các tộc người thiểu số bản địa khác ở miền núi Đông Nam Bộ – Nam Tây Nguyên vốn có cùng nguồn gốc cư dân và văn hóa với họ. Một số truyện cổ: *Tại sao người Châu Ro ở vùng rừng núi?*, *Cánh đồng Cà Dăm*... phần nào đó đã phác họa, tái hiện một vài nét chấm phá về đời sống của một cộng đồng cư dân sớm gắn bó với vùng đồng bằng và biết cách làm ruộng nước khá lâu đời[17]. Cho dù họ vẫn còn bảo lưu khá đậm nét truyền thống sản xuất nông nghiệp nương rẫy và hình thức kinh tế chiếm đoạt trong săn bắt và hái lượm, khai thác các nguồn tài nguyên thiên nhiên của núi rừng ở vùng này.

Người Châu Ro đã tiếp xúc với người Chăm trước hơn người Việt và mối quan hệ tộc người giữa họ với nhau còn đọng lại trong trí nhớ của lớp người sau này có liên quan đến việc trao đổi muối. Trong ngôn ngữ nói hàng ngày, họ thường sử dụng cụm từ *đến xứ sở của người Chăm*, tức là đi mua muối. Như chúng ta đã biết, muối là loại thực phẩm rất quý hiếm ở miền núi nên người Srê – một nhóm địa phương của người Kơho có mối quan hệ khá gắn bó với người Chăm trước đây thường đổi muối và kim loại ở vùng Bờ Biển (muối của

---

[17] **Huỳnh Tới** (chủ biên), sđd, tr. 123-126 và tr. 145-146.

người Chăm) để lấy sản phẩm vải dệt thủ công của người Mạ[18]. Tuy nhiên, trong các mối quan hệ xã hội, đặc biệt là quan hệ hôn nhân giữa người Châu Ro với các tộc người khác trong vùng đã được đúc kết trong một câu tục ngữ của họ thì "Chăm xa, Khmer gần" (Cham ngai, Sai mêch)[19].

Cho đến trước năm 1945, người Châu Ro thường cư trú rất phân tán từng nhóm nhỏ ở trong những vùng lõm của các khu rừng già tại vùng núi miền Đông Nam Bộ – Nam Tây Nguyên, hợp thành từng làng – được gọi là *play* hay *đublay* hay *bon* hay *sóc* tùy từng nơi, nhưng *play* là tên làng Châu Ro thông dụng nhất hiện nay. Làng của người Châu Ro vốn là một tập hợp bởi các gia đình chủ yếu gồm những người cùng dòng họ. Mỗi làng như thế có vài nhà dài và mỗi nhà dài là một đại gia đình mẫu hệ bao gồm nhiều gia đình nhỏ trong đó[20].

Chính đặc điểm, điều kiện cư trú của người Châu Ro như trên, lần hồi trong cộng đồng này đã hình thành những dòng tộc riêng hay những nhóm địa phương, điển hình là nhóm Chrau M'Xang ở huyện Tánh Linh (Bình Thuận), nhóm Chrau B'Giêng ở

---

[18] **J. Boulbet**, sđd, tr. 279.

[19] **Huỳnh Tới** (chủ biên), sđd, tr. 58.

[20] **Huỳnh Tới** (chủ biên), sđd, tr. 35.

huyện Định Quán, huyện Long Khánh (Đồng Nai), nhóm Chrau M'Rơ ở huyện Xuyên Mộc, nhóm Chrau T'Dao và nhóm Chrau Chà Lun ở huyện Châu Đức (Bà Rịa – Vũng Tàu)... Tại tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu, địa bàn cư trú của những dòng tộc hay nhóm địa phương thường được xác định theo một số địa vực ở hai bên bờ sông Xoài và sông Ray: nhóm Chrau M'Rơ, Chrau R'Cung cư trú ở phía đông và nhóm Chrau H'Xach cư trú ở phía tây sông Xoài, nhóm Chrau H'Sang cư trú ở hữu ngạn sông Ray...

Sự phân bố cư trú theo dòng họ còn được duy trì khá rõ nét ở nhiều điểm dân cư Châu Ro trên địa bàn tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu hiện nay. Họ Tòng cư trú tập trung ở Bình Châu (huyện Xuyên Mộc), họ Đào ở Ngãi Giao, họ Lý ở Xuân Sơn (huyện Châu Đức), họ Dương ở Châu Pha (huyện Tân Thành). Họ Đào chiếm tỷ lệ 78,82% số hộ (67/85 hộ) trong cư dân ấp Vĩnh Thanh, thị trấn Ngãi Giao, họ Lý chiếm tỷ lệ 65,62% số hộ (42/64 hộ) trong cư dân ấp Cà Mun, xã Xuân Sơn và họ Dương chiếm tỷ lệ 76,92% trong cư dân ấp Mụ Bân, xã Suối Nghệ...[21].

2. Chân dung dân số học

Nhìn chung, việc xác định thành phần tộc người

---

[21] **Trần Tấn Vĩnh** (chủ nhiệm đề tài), *Người Châu Ro ở Bà Rịa – Vũng Tàu*, Báo cáo tổng hợp, Vũng Tàu, 3-1999, tr. 24.

của người Châu Ro cho đến trước ngày 2-3-1978 còn có nhiều ý kiến khác nhau nên trước đó chưa có số liệu thống kê thật cụ thể và chính xác về họ. Dưới triều Nguyễn, địa bàn cư trú của người Châu Ro được gọi là Man sách và vào năm 1837, vua Minh Mạng cho lập 6 tổng người Châu Ro ở phía bắc Bà Rịa thuộc tỉnh Biên Hòa xưa. Thời Pháp thuộc, vào năm 1876 hạt Bà Rịa có 7 tổng gồm 64 làng với số dân là 21.640 người, trong đó có 21 làng của cư dân bản địa, tức 21 làng của người Châu Ro[22]. Nếu tính bình quân mỗi làng có khoảng 338 người (21.640 người/64 làng) thì cư dân Châu Ro vào thời điểm này có khoảng 7.098 người (có lẽ, trên thực tế mỗi *play* của người Châu Ro lúc đó có số dân ít hơn nhiều so với số dân trung bình của mỗi làng trên đây). Đến đầu thế kỷ thứ XX, theo Chuyên khảo tỉnh Bà Rịa (1902) thì trong 3 tổng An Trạch, Long Cơ và Long Xương – những địa bàn cư trú lâu nay của người Châu Ro có 20 buôn ấp, gồm 3.659 người[23]. Các nguồn số liệu thống kê này cho dù vẫn còn nhiều khiếm khuyết, thiếu sót cũng cho thấy người Châu Ro đã cư trú tập trung khá đông ở miền Đông Nam Bộ từ cuối thế kỷ thứ XIX đến đầu thế kỷ thứ XX.

Về sự phân bố dân cư của người Châu Ro, theo

---

[22] **Trần Tấn Vĩnh** (chủ nghiệm đề tài), tlđd, tr. 20.

[23] **Trần Văn Giàu** (chủ biên), sđd, tr. 138.

J. Boulbet thì họ chiếm cứ một cách rời rạc, không liên tục tại những nơi có rừng rậm ở vùng đồng bằng phía tây nam xứ sở của người Mạ, trong đó nhiều làng Châu Ro là láng giềng của những làng người Việt thường trực đầu tiên tại vùng này[24]. Trước năm 1975, một số nhà nghiên cứu ở Việt Nam, cả miền Bắc lẫn miền Nam cho rằng người Châu Ro là một nhóm địa phương của người Mạ và cư trú tập trung trên địa bàn đất đai quen thuộc của họ ở phía bắc Bà Rịa, bắc Biên Hòa, Long Khánh... có số dân tính gộp chung với người Mạ, bao gồm người Mạ và các "nhóm Tô, Sộp, Ro hay Châu Ro" có khoảng 30.000 người vào năm 1959[25].

Hiện nay, theo số liệu Tổng điều tra Dân số và Nhà ở ngày 01-04-1999, cư dân Châu Ro ở Việt Nam có 22.567 người, trong đó có 48,85% nam và 51,15% nữ. Dân số Châu Ro phân bố tập trung đông đảo nhất ở tỉnh Đồng Nai (13.733 người), tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu (6.328 người) và tỉnh Bình Thuận (2.286 người), chiếm tỷ trọng đến 99,02% tổng số dân Châu Ro trong cả nước. Dân số của người Châu Ro tập trung cao, có số

---

[24] **J. Boulbet**, sđd, tr. 270.

[25] **Lã Văn Lô, Nguyễn Hữu Thấu, Mạc Đường**, Các dân tộc thiểu số ở Việt Nam, Hà Nội, 1959, tr. 246-248 và Bình Nguyên Lộc, Việc mãi nô dưới vòm trời Đông Phố và chủ đất thật của vùng Đồng Nai, Tật san sử địa, số 19-20, Sài Gòn, 1970, tr. 249-258.

lượng từ trên 1000 người đến trên 4000 người ở các huyện Long Khánh (4.556 người), huyện Xuân Lộc (4.248 người), huyện Định Quán (3.046 người) của tỉnh Đồng Nai, huyện Châu Đức (3.435 người), huyện Xuyên Mộc (1.177 người) của tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu và huyện Đức Linh (1.726 người) của tỉnh Bình Thuận.

Những biến động về kinh tế – xã hội và chính trị trong các giai đoạn lịch sử trước đây như việc chiếm dụng, khai thác đất đai để lập đồn điền trồng cây cao su, cà phê thời thực dân Pháp, sự tác động của chiến tranh chống Mỹ có tính khốc liệt, kéo dài , việc gom dân lập ấp chiến lược của chế độ cũ trước năm 1975... làm cho địa bàn cư trú của người Châu Ro có sự chuyển dịch, thay đổi. Nhiều làng Châu Ro buộc phải di dời, co cụm lại, chen chúc nhau tại một số địa điểm nhất định như địa bàn cư trú của người Châu Ro ở ấp Đức Thắng 1, ấp Đức Thắng 2 và ấp Đồng Xoài của xã Túc Trưng, huyện Định Quán, tỉnh Đồng Nai. Nhiều hộ người Châu Ro phải chuyển cư từ Hắc Dịch, Châu Pha, huyện Tân Thành, tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu đến Phước Thái, huyện Long Thành, tỉnh Đồng Nai; từ Bàu Lâm, huyện Xuyên Mộc, tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu đến Bảo Minh, huyện Xuân Lộc, tỉnh Đồng Nai[26]...

---

[26] **Trần Tấn Vĩnh** (chủ nhiệm đề tài), tlđd, tr. 20.

Sau năm 1975, tại vùng người Châu Ro cũng đã tiếp nhận nhiều nhiều dòng người di dân từ các tỉnh thành khác nhau trên cả nước đến đây định cư, lập nghiệp và ở đây có nhiều nông trường trồng cây cao su, cà phê... được thành lập để khai thác tiềm năng đất đai của vùng này. Dù vậy, nhìn chung người Châu Ro vẫn cư trú trên các địa bàn đất đai vốn đã quen thuộc từ lâu đời của họ, vừa tập hợp theo từng làng (play), vừa phân tán, xen kẽ với các làng của người Việt trong vùng. Ở tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu có trên dưới 35 xóm ấp của người Châu Ro ở huyện Châu Đức, huyện Tân Thành, huyện Long Đất, huyện Xuyên Mộc và thị xã Bà Rịa. Mỗi xóm ấp của họ là một tập hợp từ hơn 10 hộ gia đình trở lên, cá biệt có nơi đến 133 hộ (Suối Lúc, thị trấn Ngãi Giao, huyện Châu Đức)[27]. Chính sách "định canh, định cư" của Nhà nước được thực hiện trong vùng người Châu Ro sau năm 1975 đã góp phần đáng kể vào việc bình ổn lần hồi các khu dân cư mới của người Châu Ro ở một số nơi, đặc biệt là ở làng Trà Tân, làng Võ Đắc (135 hộ) và làng Mỹ Bù thuộc huyện Đức Linh, tỉnh Bình Thuận.

Vào đầu năm 2002, tại xã Túc Trưng, huyện Định Quán, tỉnh Đồng Nai, người Châu Ro cư trú vừa

---

[27] Tổng hợp theo số liệu thống kê của Trần Tấn Vĩnh (chủ nhiệm đề tài), tlđd, tr. 17-20.

tập trung ở ấp Đức Thắng 1 (185 hộ), ấp Đồng Xoài (155 hộ), ấp 94 (81 hộ) và ấp Đức Thắng 2 (53 hộ) và vừa phân tán ở ấp Đồn Điền 1, ấp Đồn điền 3... với quy mô hộ gia đình tính gộp chung cho tổng số nhân khẩu/hộ của người Châu Ro trong toàn xã là 5,4 người/hộ (Bảng 1).

Bảng 1: Số hộ và nhân khẩu của người Châu Ro ở xã Túc Trưng

Ấp	Số hộ	Tỉ lệ (%)	Số khẩu
Đức Thắng 1	185	38,22	945
Đức Thắng 2	53	10,95	295
Đồng Xoài	155	32,02	891
Ấp 94	81	16,73	440
Đồn Điền 1	4	0,83	17
Đồn Điền 2	1	0,21	4
Đồn Điền 3	4	0,83	12
Hòa Bình	1	0,21	6
Toàn xã	484	100,00	2.610

Nguồn: Biểu tổng hợp tình hình dân số xã Túc Trưng, 3-2002.

Tuy nhiên, chân dung dân số học của người Châu Ro qua cuộc điều tra 210 hộ gia đình ở xã Túc

Trưng (105 hộ) và thị trấn Ngãi Giao (105 hộ) vào tháng 7 năm 2002 cho thấy quy mô hộ gia đình của họ là 6,0 người/hộ (1.264 người/210 hộ)[28], trong đó có đến 66,7% hộ gia đình (140/210 hộ) có 2 thế hệ và 26,7% hộ gia đình (56/210 hộ) có 3 thế hệ cùng chung sống. Nếu phân theo địa bàn cư trú thì số hộ gia đình có 2 thế hệ sống chung của cư dân Châu Ro ở thị trấn Ngãi Giao có tỷ lệ cao hơn so với cư dân Châu Ro ở xã Túc Trưng. Ngược lại, số hộ gia đình có 3 thế hệ sống chung của cư dân Châu Ro ở thị trấn Ngãi Giao lại thấp hơn so với cư dân Châu Ro ở xã Túc Trưng (Bảng 2). Trên cơ sở đó, có thể đi đến một nhận định là tàn dư của đại gia đình mẫu hệ vẫn còn bảo lưu khá đậm nét ở cư dân Châu Ro tại xã Túc Trưng, huyện Định Quán, tỉnh Đồng Nai hơn là đối với cư dân Châu Ro tại thị trấn Ngãi Giao, huyện Châu Đức, tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu.

---

[28] Theo số liệu điều tra của Đề tài "Nghiên cứu và phục chế trang phục truyền thống của người Châu Ro, do Trần Tấn Vĩnh (Chủ nhiệm đề tài), Sở Khoa học và Công nghệ tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu, 2004. Số liệu này cao hơn đến 0,6 người /hộ so với quy mô hộ gia đình của người Châu Ro ở xã Túc Trưng vào tháng 3-2002 (xem Bảng 2)., nhưng lại phù hợp với số liệu của Đề tài nghiên cứu *Người Châu Ro ở tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu* của Trần Tấn Vĩnh (chủ nhiệm đề tài), tlđd, tr. 22.

Bảng 2: Số thế hệ trong hộ gia đình của người Châu Ro ở thị trấn Ngãi Giao và xã Túc Trưng

Số thế hệ	Tổng số hộ	Ngãi Giao		Túc Trưng	
		Số hộ	Tỷ lệ (%)	Số hộ	Tỷ lệ (%)
1 thế hệ	14	6	5,71	8	7,62
2 thế hệ	140	77	73,33	63	60,00
3 thế hệ	56	22	20,96	34	32,38
Tổng số	210	105	100,00	105	100,00

Nguồn: Số liệu điều tra vào tháng 7-2002 của đề tài "Nghiên cứu và phục chế trang phục truyền thống của người Châu Ro", Trần Tấn Vĩnh (chủ nhiệm đề tài), Sở Khoa học và Công nghệ tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu, 2004.

Cũng theo số liệu của cuộc điều tra này thì trong cộng đồng người Châu Ro hiện nay có cấu trúc dân số trẻ. Số dân Châu Ro ở độ tuổi dưới 18 tuổi chiếm tỷ trọng 40,0% (506/1.264 người), từ 18 đến 25 tuổi: 18,8% (237/1.264 người), từ 26 đến 35 tuổi: 12,4% (157/1.264 người), từ 36 đến 45 tuổi: 12,3% (156/1.264 người), từ 46 đến 55 tuổi: 5,8% (73/1,264 người) và trên 55 tuổi: 10,2% (129/1.264 người)[29]. Bình quân số

[29] Trong tổng số mẫu 1.264 người có 5 người không xác định được độ tuổi.

người trong độ tuổi từ 15 tuổi (1987) trở lên của mỗi hộ gia đình là 4,14 người/hộ (870 người/210 hộ). Số lao động trực tiếp tạo ra thu nhập cho gia đình có 725 người, chiếm tỷ trọng 83,3% so với tổng số người từ 15 tuổi trở lên và bình quân số lao động trực tiếp tạo ra thu nhập của mỗi hộ là 3,45 người/hộ. Như vậy, ở người Châu Ro có bình quân nhân khẩu/hộ cao, nhưng bình quân lao động/hộ thấp. Điều này rõ ràng có ảnh hưởng nhất định đến việc huy động các nguồn lực về lao động và việc làm của cộng đồng để đa dạng hóa các nguồn thu nhập, cải thiện dần mức sống cư dân và bảo đảm đời sống kinh tế hộ gia đình vốn vẫn còn gặp nhiều khó khăn, thiếu thốn của người Châu Ro hiện nay.

Trình độ dân trí của người Châu Ro tuy có được nâng cao hơn so với một số tộc người thiểu số bản địa khác ở miền núi Đông Nam Bộ – Nam Tây Nguyên nhưng trình độ học vấn của họ nhìn chung vẫn còn thấp, phần lớn đã hoặc đang trong trình độ tiểu học (48,0%). Số người mù chữ vẫn còn nhiều (19,5%) cho dù tại hai địa bàn khảo sát (thị trấn Ngãi Giao và xã Túc Trưng) nhìn chung có điều kiện dạy và học thuận lợi hơn nhiều so với những nơi khác ở vùng người Châu Ro (Bảng 3).

Bảng 3: Trình độ học vấn của người Châu Ro tại thị trấn Ngãi Giao và xã Túc Trưng)

Trình độ	Tổng số	Ngãi Giao		Túc Trưng	
		Số người	Tỷ lệ (%)	Số người	Tỷ lệ (%)
Còn nhỏ	106	65	10,4	41	6,4
Mù chữ	247	94	15,0	153	19,5
Cấp 1	607	296	47,3	311	48,7
Cấp 2	227	131	20,9	96	15,0
Cấp 3	72	36	5,8	36	5,6
CĐ – ĐH	5	4	6,0	1	2,0
Tổng cộng	1.264	626	100,0	638	100,0

Nguồn: Như Bảng 2.

3. Một số nhận định

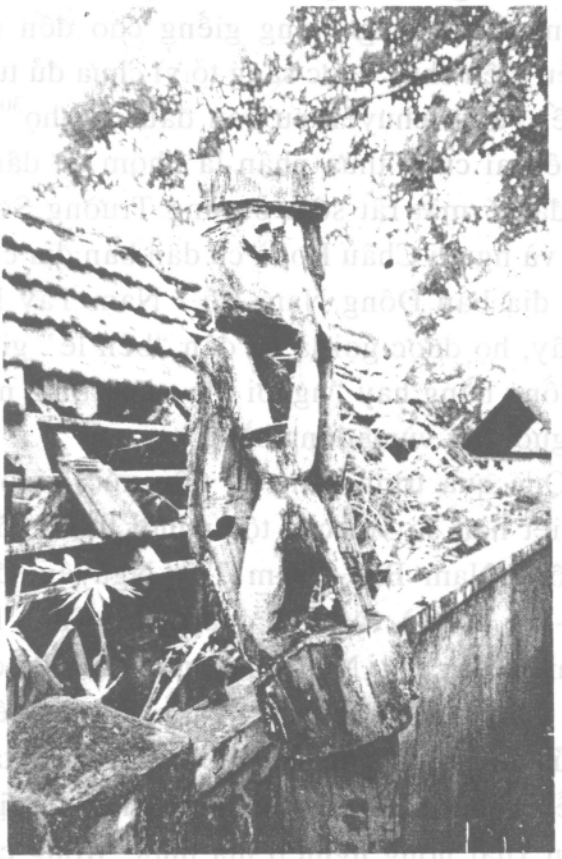
Người Châu Ro là một cộng đồng hợp thành nhóm cư dân Môn – Khmer miền núi ở Việt Nam. Họ tụ cư, lập nghiệp lâu đời ở miền Đông Nam Bộ – Nam Tây Nguyên và cư trú có mật độ dân số tập trung khá cao trên địa bàn tỉnh Đồng Nai, tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu và tỉnh Bình Thuận, ở những nơi tiếp giáp giữa miền núi và đồng bằng. Vì thế, người Châu Ro có mối quan hệ gần gũi, gắn bó thân thiết với người Việt trong vùng từ lâu, có thể nói từ lúc những dòng người Việt đầu tiên di cư đến đây lập nghiệp vào thời các chúa Nguyễn ở Đàng Trong.

Về nguồn gốc và lịch sử tộc người của người Châu Ro cũng như người Mạ, người Kơho, người Stiêng, người Mnông... láng giềng cho đến nay vẫn còn nhiều điều chưa được sáng tỏ vì chưa đủ tư liệu để nhận biết về sự chuyển cư ban đầu của họ[30]. Nhưng mặc nhiên ai cũng thừa nhận là nhóm cư dân Môn - Khmer đã có mặt rất sớm ở vùng Trường Sơn - Tây Nguyên và người Châu Ro là cư dân bản địa cư trú lâu đời trên địa bàn Đông Nam Bộ - Nam Tây Nguyên. Trước đây, họ được gọi là cư dân "bên lề" giữa miền núi và đồng bằng hay "người Mạ vùng bình nguyên", hoặc "người Mạ vùng đồng bằng".

Qua quá trình cộng cư tiếp xúc, giao lưu với người Việt hơn so với các tộc người thiểu số khác ở miền Đông Nam Bộ - Nam Tây Nguyên, đời sống kinh tế - xã hội và văn hóa của người Châu Ro cũng đã có nhiều thay đổi. Nếp sống nương rẫy du canh kết hợp săn bắt, hái lượm các nguồn tài nguyên thiên nhiên của núi rừng vẫn còn tiềm ẩn trong tâm thức của nhiều người Châu Ro, nhưng đời sống định canh trong sản xuất nông nghiệp lúa nước, trồng cây công nghiệp, cây ăn trái... nhìn chung đã phổ biến toàn cộng đồng.

---

[30] **Đặng Nghiêm Vạn**, Cộng đồng quốc gia đa dân tộc Việt Nam, Nxb. Đại học Quốc gia thành phố Hồ Chí Minh, 2003, tr. 247.



Tượng nhà mồ của dân tộc Raglai

Ảnh: Đào Huy Quyền

Tây Nguyên
vùng đất đang phát triển

PGS.TS. Mạc Đường

Tây Nguyên là một vùng đất cao nguyên rộng lớn và màu mỡ nhất ở nước ta hiện nay. Thật vậy, diện tích tự nhiên của Tây Nguyên chiếm hơn 2/5 diện tích toàn quốc.Vùng đất đỏ của nó có diện tích 1,3 triệu ha, cả nước hiện có khoảng 15 triệu ha rừng, riêng Tây Nguyên có hơn 3 triệu ha. Cả nước có khoảng 10 triệu hecta đất nông nghiệp có thể canh tác, trong đó Tây Nguyên có 1,8 triệu ha. Ở Tây Nguyên có tới 50 vạn ha cây công nghiệp có giá trị xuất khẩu và 30 vạn ha đồng cỏ để chăn nuôi đại gia súc. Tây Nguyên trước năm 1975 gồm có 7 tỉnh (Pleicu, Kontum, Phú Bổn, Daklak, Quảng Đức, Lâm Đồng, Tuyên Đức). Sau năm 1975, Tây Nguyên được gộp lại thành 3 tỉnh lớn: Gia Lai - Kontum, Darlac và Lâm Đồng. *Gần đây, Tây Nguyên gồm có 5 tỉnh: Gia Lai, Kontum, Daklak, Dak Nông và Lâm Đồng.*

Trước khi thực dân Pháp đặt chân lên vùng đất này, dưới thời phong kiến nhà Nguyễn, vào thế kỷ XVII Tây Nguyên được gọi là *"Trấn Man"*, ở thế kỷ XVIII và XIX là *" Sơn phòng trấn"* Trước năm 1949, người Pháp gọi Tây Nguyên là *"Xứ Thượng miền Nam"* (Pays des montagnards du Sud), gọi các dân tộc bản địa Tây Nguyên là *"Dân miền núi miền Nam Đông Dương" gọi tắt là người PMSI* (Population montagnard du Sud Indochinoise) Từ năm 1949 đến năm 1952, người Pháp còn gọi Tây Nguyên là đất *"Hoàng triều cương thổ"* (domaine de la couronne) của vua Bảo Đại. Chế độ cũ trước năm1975 gọi Tây Nguyên là *"Cao nguyên miền Thượng"* hoặc *"Cao nguyên Trung phần"*, gọi các dân tộc ở đây là *" người Việt gốc Thượng"* để phủ nhận sự tồn tại của từng dân tộc. Trong các tài liệu dân tộc học của người Pháp trước năm 1945 còn gọi các dân tộc Tây Nguyên là *" Protoindochinois"* (người tiền Đông Dương). Người Mỹ gọi đồng bào Tây Nguyên là "Highlanders". Thời xa xưa, Tống sử còn gọi là *"Thượng nguyên"*, đời Lê là lãnh địa của Chiêm Thành, Hóa Anh và Nam Bàn. Sau đó, Hoá Anh và Nam Bàn trở thành vùng đất của Thủy Xá và Hoả Xá có quan hệ triều cống chặt chẽ với triều Nguyễn. Sau Cách mạng tháng 8, Quốc hội và Chính phủ nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa ngay từ năm 1946 đã gọi là *"Tây Nguyên"* với các dân tộc

và tên gọi cụ thể từng dân tộc (Êđê, Jrai, Mnông, Bahnar...). Tây Nguyên và các dân tộc ở Tây Nguyên là tên gọi duy nhất được sử dụng ở nước ta từ sau Cách mạng tháng 8 năm 1945 cho đến nay. *Chính sách dân tộc của Đảng và Nhà nước ta sau năm 1945 là nhằm đáp ứng nhu cầu phát triển của từng vùng dân tộc và từng dân tộc cụ thể.* ***Vùng dân tộc cụ thể và các dân tộc cụ thể là đối tượng nghiên cứu của các cơ quan nghiên cứu dân tộc ở nước ta****, nay là nội dung nghiên cứu và giảng dạy của một ngành của khoa nhân học (Anthropology) được phổ biến ở nhiều nước trên thế giới từ thập niên 80 –* ***đó là môn nhân học - chính trị học (Political Anthropology)****.* Phát triển vùng đi đôi với sự phát triển của từng dân tộc là một sự thống nhất và tương tác lẫn nhau. Nếu thiên lệch về một phía là điều thiếu sót trong việc thực hiện chính sách dân tộc của Đảng và Nhà nước ta, là điều khiếm khuyết về mặt phương pháp khoa học nghiên cứu các dân tộc hiện đại.

I. VỊ TRÍ CỦA ĐỊA BÀN TÂY NGUYÊN TRONG CÁCH NHÌN ĐA PHƯƠNG

Tây Nguyên là một địa bàn chiến lược quan trọng ở miền nam Đông Dương. Đó là bức tường thành bảo vệ cho vùng đồng bằng miền Trung và Đông Nam Bộ. Trong cuộc kháng chiến chống Mỹ cứu nước vĩ đại, quân đội Sài gòn đã bị thất bại thảm hại tại mặt

trận Buôn Ma Thuột và rút chạy khỏi Tây Nguyên, đã làm cho vùng địch ở miền Nam rối loạn và sụp đổ nhanh chóng. Cho nên về ***mặt địa - quân sự*** (***military geography***), Tây Nguyên có hai chức năng chiến lược: ***một là phòng thủ chắc chắn và hai là tiến công cơ động***. Như ta đã biết, trong hai cuộc kháng chiến chống thực dân Pháp và đế quốc Mỹ, rừng Tây Nguyên đã ngụy trang cho quân ta hành quân, che mắt cú vọ của máy bay thám thính hiện đại, địch dùng chất hoá học phát quang, đến mùa mưa cây lá lại xanh tươi, quân xa của ta vẫn ngang nhiên đi lại. Núi Tây Nguyên có nhiều hang đá lớn để quân ta làm kho chứa đạn, chứa lương thực, vũ khí, làm xưởng công binh, xây nên nhiều bệnh viện dã chiến, trạm trú quân... Tây Nguyên là một căn cứ địa phòng thủ chắc chắn, có thể dựa vào Tây Nguyên để chống lại những cuộc chiến tranh xâm lược hiện đại từ phía biển Đông, từ hướng Bắc và hướng Nam, từ trên không xuống để bảo vệ cho vùng đồng bằng ven biển Nam Trung Bộ và Đông Nam Bộ, trong đó có các thành phố cảng quan trọng như Đà Nẵng, Qui Nhơn, Cam Ranh và thành phố Hồ Chí Minh. Song, từ Tây Nguyên, chúng ta cũng có thể dựa vào thế rừng núi để cơ động tiến công, áp đảo địch, xây dựng những vành đai tác chiến, đánh mạnh vào quân xâm lược để giải phóng đất đai, nếu địch lấn chiếm vùng đồng bằng duyên hải Nam

Trung Bộ và Đông Nam Bộ. *Có thể nói, nếu ta nắm chắc được tình hình địa-quân sự Tây Nguyên, chúng ta sẽ ổn định được tình hình an ninh quân sự cho toàn miền Nam.*

Tây Nguyên là một vùng chiến lược kinh tế quan trọng ở nước ta trong hiện tại và tương lai. Hiện nay, Tây Nguyên đã có hàng triệu đồng bào từ nhiều tỉnh nhập cư vào Tây Nguyên sinh sống và lập nghiệp lâu dài, đông nhất là dân cư ở đồng bằng Bắc Bộ,ven biển miền Trung và trung du, thượng du Bắc Bộ. Tây Nguyên còn có nhiều gỗ quý để xuất khẩu, kể cả trầm hương, là đất trồng trà nổi tiếng có diện tích lớn vốn được thị trường nước ngoài yêu chuộng (trà xanh Bảo Lộc ở Lâm Đồng, trà đen Bàu Cạn ở Pleiku và An Khê thuộc tỉnh Kontum). Cà phê Tây Nguyên được trồng khá phổ biến ở Buôn Ma Thuột, Pleiku, Kontum, Lâm Đồng và sản phẩm của nó đã trở thành thương hiệu quen thuộc ở châu Âu và Bắc Mỹ. Cao su ở Tây Nguyên và các loại cây công nghiệp khác như dâu tằm, bông vải, gai, đay, cây dược liệu quý (ví như sâm Ngọc Linh...) còn có nhiều triển vọng phát triển trong tương lai. Đặc biệt, với hàng trăm nghìn hecta đất phù sa bồi dọc theo sông Ba (đoạn từ An Khê đến Phú Bổn) là những vùng đất rất thích hợp cho việc trồng trọt các loại cây ăn trái như cam, quít, chuối, dừa, thơm... và xây dựng thành những cánh đồng lúa

thâm canh có chất lượng cao. Tây Nguyên có nhiều hồ lớn (ví như hồ Lak; biển Hồ, còn gọi là hồ Tơnưng) và nhiều hồ nhỏ để phát triển thuỷ sản, nhiều sông lớn và thác nước để xây dựng nhà máy thuỷ điện (trên sông Sesan, Srepok, Drayling, La Ngà...) và trạm điện gia đình... Ngoài ra, Tây Nguyên còn có mỏ vàng ở Kontum, mỏ sắt, chì kẽm, Wolframvà bốc xít ở Lâm Đồng, mỏ vôi ở DarLac có trữ lượng nhiều hơn Hà Tiên... Do đó, ***về mặt địa - kinh tế*** (***economic geography***), Tây Nguyên là địa bàn ***"cân bằng nhân mãn cho vùng đồng bằng, đặc biệt là vùng đồng bằng Bắc Bộ và Thanh Nghệ Tĩnh"***, nơi tạo ra việc làm và thu nhập cho những lực lượng lao động nhập cư do áp lực của hiện tượng nhân mãn tạo nên. Song, ***quá trình đô thị hoá ở đây sẽ có tốc độ khá nhanh, thu hút nguồn nhân lực mạnh, nếu công tác qui hoạch được sớm triển khai***, hạn chế những mặt tiêu cực của xã hội thì Tây Nguyên sẽ là một vùng kinh tế thương mại phát triển nhất so với các khu vực miền núi ở nước. Tây Nguyên còn có chức năng phát triển các ngành nghề công nghiệp chế biến hiện đại như công nghiệp chế tạo đồ gỗ dân dụng, công nghiệp chế biến trà, cà phê, dược liệu, công nghiệp chế tạo nhôm qua bốc xít, công nghiệp khai thác vàng với nguồn điện lực tại chỗ. Tây Nguyên còn có thể phát triển công nghiệp chế biến cây ăn trái, rau quả, xây dựng

đồng cỏ và chăn nuôi bò thịt, bò sữa để phục vụ cho các nhà máy chế biến thực phẩm... **Vì vậy, Tây Nguyên là một địa bàn dự trữ đầy tiềm năng cho quá trình công nghiệp hoá nông thôn trong tầm nhìn đến năm 2020.** Vị trí địa - kinh tế của Tây Nguyên có ảnh hưởng lớn đến quá trình tăng trưởng kinh tế, thúc đẩy nhanh quá trình công nghiệp hóa, hiện đại hóa của cả nước, đặc biệt là đối với miền Nam Việt Nam. ***Vị trí địa - kinh tế của Tây Nguyên từ năm 2020 trở đi, nếu được quan tâm đầu tư, sản phẩm đa dạng của nó sẽ có giá trị xuất khẩu cao hơn các vùng đồng bằng hiện có.***

Nhưng, Tây Nguyên còn là một vùng văn hoá dân tộc truyền thống (ethnic traditional culture) nổi tiếng ở khu vực Đông Nam Á với những tượng gỗ, nhạc vũ dân gian, dân ca các loại và sử thi, hệ thống luật tục, đặc biệt là âm nhạc cồng chiêng, đàn đá và những di chỉ văn hoá khảo cổ thời kỳ đá- đồng, những ngôi nhà rông, những buôn làng có nhà sàn dài, những nhạc cụ, lễ hội mang đặc tính cổ xưa (archaism) của thời kỳ văn minh sơ khai nhân loại (early period of human civilization). Cho nên, ***Tây Nguyên là một vùng địa-văn hoá (cultural geography) rất đặc biệt ở nước ta hiện nay và tương lai.*** Vùng văn hoá này có hai chức năng xã hội quan trọng: một là, bổ sung cho nền văn hoá Việt Nam những bản sắc dân tộc độc đáo

nhằm chống lại một xu hướng tiêu cực trong quá trình toàn cầu hoá về văn hoá – *xu hướng đồng hóa với ngoại lai do toàn cầu hóa về thương mại và dịch vụ tạo nên.* Hai là, tích cực hưởng ứng chủ trương đúng đắn của Liên Hiệp Quốc về sự phát triển "*đa văn hoá*" để chống lại hiện tượng được gọi là "*áp bức văn hoá*", huỷ diệt các nền văn hoá của dân tộc chậm phát triển, xóa bỏ các địa điểm văn hoá lịch sử và môi trường văn hoá-đạo đức tốt đẹp trong quá trình hiện đại hoá.

Tây Nguyên còn là một ***vùng địa - du lịch (geography of tourism)*** có nhiều tiềm năng thu hút khách du lịch, góp phần nâng cao đời sống cho nhân dân. Đó là một ngành kinh tế của thời đại đang được nhiều quốc gia đẩy mạnh đầu tư và cạnh tranh, đặc biệt là các nước ở châu Á hiện nay. Có quan điểm cho rằng, trong quá trình hiện đại hóa, vai trò công nghiệp hoá là rất quyết định *và du lịch có vai trò quan trọng như một ngành công nghiệp – đó là ngành công nghiệp không có ống khói.* Thật vậy, nơi đây có nhiều thác nước hùng vĩ như Prenn, Cam Ly, Pongua, Dambri, Guga (ở Lâm Đồng), thác Đaknông, Dray Sap (Đak Nông), thác Xung Khoeng (Gia Lai), thác Yaly hùng vĩ nhất Tây Nguyên trên sông Pô Cô (Kontum) và nhiều hồ nước đẹp tuyệt vời như Biển Hồ TơNưng, hồ Ayun Hạ (Gia Lai), hồ Lak (Daklak),

hồ Xuân Hương, Than Thở (Lâm Đồng), hồ Dak Min Dak Nông). Ở đây còn nhiều di tích lịch sử có giá trị như nhà tù Kontum, nhà tù Buôn Ma Thuột, nhà tù Pleiku, làng Stơr quê hương anh hùng Núp, khu chiến tích Đaktô và đồi Charlies, quần thể lịch sử khởi nghĩa Tây Sơn thượng đạo (Gia Lai), tháp cổ Chămpa ở khu vực Bản Đôn thờ thần Siva (Daklak) làng Ba Na Kontum, làng thuần dưỡng voi và hội đua voi ở bản Đôn, vườn quốc gia Yokđôn và cầu treo bằng mây qua sông Sre pok ...

Cuối cùng, Tây Nguyên là một ***vùng địa - chính trị (political geography)*** có nhiều đề tài cấp bách cho các khoa học xã hội, đặc biệt là dân tộc học được phát triển theo hướng nhân học. Ưu thế mạnh nhất của dân tộc học là hiểu rõ các đặc tính dân tộc, phong tục tập quán, xã hội truyền thống Tây Nguyên. Nhưng, điểm yếu nhất của dân tộc học là không nắm bắt kịp thời sự chuyển đổi của xã hội Tây Nguyên hiện nay và dự báo sự chuyển đổi ấy trong tương lai khi quá trình công nghiệp hóa và hiện đại hoá trong nước diễn ra và ảnh hưởng của toàn cầu hoá tác động vào Tây Nguyên. Những khoa học khác đều có ưu thế nghiên cứu Tây Nguyên như xã hội học, kinh tế học và luật học. Nhưng sự thiếu hiểu biết về đặc tính dân tộc và xã hội truyền thống Tây Nguyên **thường mang lại những luận điểm cực đoan phi thực tế.** Ví dụ, trong

một hội nghị khoa học về Tây Nguyên vào thập niên 80, có vài nhà kinh tế cho rằng, việc một số đồng bào dân tộc Êđê, Jrai, Bahnar, Cơ Ho... tham gia lao động giản đơn (chặt gốc cây, khuân đá, dọn đẹp đất trồng cao su, cà phê) cho các nông trường là **đã hình thành giai cấp công nhân** (!) do tác động kinh tế của nông trường quốc doanh. Nếu là nhà dân tộc học thì sẽ hiểu rằng, đồn điền của thực dân Pháp từ sau thế chiến thứ nhất cũng đã sử dụng nhân công người dân tộc như vậy trên đất Tây Nguyên. Ở đây có nhiều vấn đề đất đai trong mối liên hệ với luật đất đai mà bà con dân tộc còn chưa thấu hiểu với luật tục truyền thống về đất đai của cộng đồng vốn rất quen thuộc đối với mọi người cũng như vấn đề dân chủ ở cơ sở, vấn đề lợi ích dân tộc trong quá trình đô thị hoá *đều là những vấn đề cơ bản của địa – chính trị ở Tây Nguyên hiện nay cần dày công nghiên cứu và giải quyết nhằm bảo đảm tính ổn định bền vững cho Tây Nguyên lâu dài.* Sự ổn định và bền vững lâu dài ở Tây Nguyên là một phần ổn định và bền vững lâu dài của nước ta. ***Không bao lâu nữa, vị trí của Tây Nguyên sẽ thay đổi. Tây Nguyên sẽ có vị trí là một vùng kinh tế động lực quan trọng của quá trình công nghiệp hóa và hiện đại hoá ở nước ta.***

II. ĐƯỜNG HỒ CHÍ MINH VÀ NHỮNG BIẾN ĐỔI XÃ HỘI Ở TÂY NGUYÊN

Trên thực tế, kể từ đầu năm 2004, ***đường Hồ Chí Minh đã là một đường quốc lộ hiện đại ở nước ta hiện nay***. Từ đầu mối ở phía Nam là **ngã tư Chơn Thành**, điểm cuối cùng của quốc lộ 14 cũ, đường Hồ Chí Minh chạy qua Tây Nguyên hướng về phía Bắc, nối liền với nhiều vùng miền núi các tỉnh Bắc Trung Bộ và Bắc Bộ. Dọc đường Hồ Chí Minh, nhiều khu dân cư đô thị, thị tứ, thị trấn đã hình thành và đang hoạt động khá sôi động. Ngoài những thành phố lớn như Đà Lạt, Buôn Ma Thuột, Pleiku, các thị xã tỉnh lỵ như Đồng Xoài, Kontum cũng có qui mô khá lớn và mức độ hiện đại không kém với các tỉnh lỵ đồng bằng và ven biển. Những thị trấn huyện như Đak Mil (Dak Nông), Buôn Hồ, Đak Rlấp, Ea H'Leo... (Daklak), Phú Hoà thuộc huyện Chư Pah, An khê (Gia lai), ĐakgLei, Đaktô, SaThầy, ĐakHà (Kontum)... đã trở thành những trung tâm thương mại nhộn nhịp với những cửa hàng bán xe honda các kiểu, bán điện thoại đi động, bán các gia cụ điện (tủ lạnh, ti vi, nồi cơm điện, quạt máy, điều hoà nhiệt độ), bán các loại quần áo thời trang như ở các cửa hiệu tại thành phố Hồ Chí Minh... Hầu hết các thị trấn huyện lỵ ở Tây Nguyên đều có khách sạn, nhà nghỉ hiện đại, trường học xây dựng khang trang, phòng ốc khá đẹp mắt (như Trường học xã Tân Cảnh, trường học xã Đakhring, trường phổ thông Trung Học xã Đakkrăng (Kontum), trường tiểu học

Takhuôl ChưPah (Gia Lai)... Cuộc khảo sát nhanh của tác giả trong tháng 5 năm 2005 qua miền Đông Nam Bộ, Tây Nguyên, miền núi Bình Định, Quảng Ngãi, Quảng Nam cho đến miền tây Bình Trị Thiên đến Tây Bắc,Việt Bắc, rồi qua Hải Phòng, Thái Bình, Nam Định, Ninh Bình để quay về thành phố Hồ Chí Minh đã cho tác giả có một ấn tượng mạnh về Tây Nguyên. ***Đó là sức vươn lên khá nhanh của Tây Nguyên so với các vùng khác.*** Tây Nguyên đã có nhiều khu nhà kiên cố, mái ngói đỏ, tường xây gạch nối liền nhau, trong đó có nhiều biệt thự hoặc có dạng biệt thự nhỏ, ban đêm đèn điện chiếu sáng các buôn làng, có những cánh đồng lúa rộng và đẹp ở Đakla như đồng lúa ở Mường Thanh (Điện Biên), có nhà máy xi măng sông Đà-Yaly, nhà máy chế biến cà phê xuất khẩu, nhà máy thuỷ diện Yaly, công ty cao su, cơ sở sản xuất hạt tiêu khá lớn ở gần thị trấn Phúc Hoà... ***Tây Nguyên giàu lên một cách rõ rệt so với 10 năm về trước và Tây Nguyên dọc theo đường Hồ Chí Minh đất vẫn còn rộng mênh mông.*** Từ con đường này có nhiều đường rẽ sang hai nước bạn láng giềng. Các trạm biên phòng, các cửa khẩu ở đây đang sẵn sàng chờ đợi du khách và thương nhân. Đường Hồ Chí Minh trong tầm nhìn đến năm 2020 sẽ là con đường tạo nên những đô thị mới, những vùng kinh tế phát triển, những khu thương mại biên mậu nhộn nhịp.

Song, điều đáng suy nghĩ là số buôn làng người dân tộc Tây Nguyên, lớp người có công khai phá mảnh đất này đã dần dần vắng bóng trong môi trường thịnh vượng và sôi động hiện nay. Những buôn làng ấy không mất đi, nó vẫn có cơ hội phát triển hơn xưa, đời sống chung nhích lên phía trước nhiều dặm đường, nhưng nó đang khuất bóng sau các khu vực đô thị hoá dọc theo đường Hồ Chí Minh. Sự khuất bóng ấy có thể là một sự thiệt thòi về lợi ích dân tộc, về quyền được hưởng các dịch vụ công do Đảng và Nhà nước ta dành cho Tây Nguyên, về sự chậm thích nghi với cơ chế thị trường và đời sống hiện đại. Có thể nêu ví dụ, vào năm 1995, các làng Stiêng ở xã Thọ Sơn (Bình Phước) và các làng người Êđê ở Buôn Hồ (Daklak) rất dễ nhìn thấy khi ta vận hành bằng ô tô trên quốc lộ 14. Nhưng, nay điều ấy rất khó nhận ra khi hai nơi đây đã trở thành những điểm đô thị hoá phát triển.

Tóm lại, muốn có sự ổn định bền vững cho Tây Nguyên, các nhà hoạch định chính sách nên có một tầm nhìn rất thoáng đạt đối với các dân tộc thiểu số ở nước ta, trong đó có vùng dân tộc thiểu số Tây Nguyên. Hãy đầu tư vào vùng dân tộc bản địa Tây Nguyên như là đầu tư vào công nghiệp nặng. Vốn đầu tư lớn cho công nghiệp nặng không đem lại đồng tiền lãi trước mắt mà đem lại một chuyển biến chiến lược bền vững lâu dài. Đầu tư lớn cho vùng dân tộc bản địa

Tây Nguyên (cần phân biệt đầu tư vào Tây Nguyên với đầu tư cho vùng dân tộc bản địa Tây Nguyên) cũng không đem lại đồng tiền lãi trước mắt. Nhưng, nó sẽ bảo đảm tính ổn định xã hội tuyệt đối để tạo ra nguồn lãi trước mắt và nguồn lãi gia tăng mang tính bền vững của tương lai.

Tính đa dạng trong tín ngưỡng tôn giáo ở Việt Nam

TS. Trần Hồng Liên

Trong quá khứ cũng như hiện tại, tín ngưỡng, tôn giáo luôn là đời sống tinh thần phong phú của dân tộc Việt Nam. Sự phong phú, đa dạng của tín ngưỡng, tôn giáo trên thế giới cũng như ở Việt Nam, cho đến nay vẫn đang còn là vấn đề được nhiều nhà khoa học quan tâm, nghiên cứu. Trên chiều hướng đó, tham luận này góp phần nêu lên những đặc điểm, những nhân tố nội lực và ngoại sinh đã làm nên tính đa dạng này và đi tìm những nguyên nhân đó từ vị thế địa- lịch sử và địa -văn hoá... của Việt Nam, đặc biệt là của Nam Bộ. Những yếu tố như nhân cách, tâm lý, phong tục tập quán... đã góp phần lớn tạo nên đặc trưng các tộc người ở Việt Nam, cùng với quá trình cộng cư đa dân tộc phải chăng là một trong nhiều nguyên nhân dẫn đến tính đa dạng trong tín ngưỡng-tôn giáo? Tiến trình lịch sử của đất nước, của dân tộc có phải cũng là một nhân tố quan trọng làm nên tính đa dạng này?

Mặt khác, trong quá trình phát triển của mình, tín ngưỡng-tôn giáo có được Nhà nước, giáo hội... qua các thời kỳ góp phần định hướng cho sự phát triển nhiều chiều của nó hay không?

Những câu hỏi đặt ra cho vấn đề trên quả thật rộng lớn và khó khăn, bài viết hy vọng góp phần nhỏ cho lời đáp này, trong chiều hướng xét đến khía cạnh lịch đại, đặc biệt là những mối quan hệ đồng đại.

1. *Khái niệm tín ngưỡng và tôn giáo*

Phải thừa nhận rằng, cho đến nay, khi đề cập đến vấn đề tín ngưỡng và tôn giáo, vẫn còn có nhiều khái niệm đề cập không nhất quán. Có ý kiến cho rằng *tín ngưỡng* và *tôn giáo* là hai khái niệm khác biệt nhau (Nguyễn Đăng Duy 2001: 7-26; Ngô Đức Thịnh 2001: 15-20), nhưng cũng có ý kiến cho rằng tín ngưỡng và tôn giáo là một (Đặng Nghiêm Vạn 1998:11-36). Trong phạm vi bản tham luận này, chúng tôi không chủ trương đi sâu vào việc trình bày, phân tích sự khác biệt giữa tín ngưỡng và tôn giáo hoặc đề cập đến tất cả những quan điểm đã có về vấn đề này. Chúng tôi vẫn đồng tình với quan niệm cho rằng tín ngưỡng khác với tôn giáo. Trong ngôn ngữ Pháp, ta thấy có từ: *Foi, Croyance (tín ngưỡng)* và *Religion (tôn giáo).* Trong ngôn ngữ Anh có từ *Faith, Belief* và *Religion.* Ta thấy trong mỗi khái niệm tín ngưỡng này cũng đã có một ý nghĩa, mức độ đậm nhạt về niềm tin khác nhau.

Nguyễn Đăng Duy cho rằng: "*Tín ngưỡng là một cách từ thực tế cuộc sống cộng đồng, con người ý thức về một dạng thần linh nào đó, rồi cộng đồng con người ấy tin theo tôn thờ, lễ bái, cầu mong cho hiện thực cuộc sống, gây thành một nếp sống xã hội theo niềm tin thiêng liêng ấy*" (Nguyễn Đăng Duy 2001: 22).

Tôn giáo, theo một số nhà nghiên cứu, cần có 4 tiêu chí cơ bản (tất nhiên là không chỉ có 4 tiêu chí này), đó là giáo chủ, giáo lý, giáo hội và hệ thống nghi lễ. Nếu thiếu đi 1 trong 4 yếu tố cơ bản ấy, thì chỉ là *giáo phái* (religious sect). Theo khái niệm này, tôn giáo khác với tín ngưỡng. Trong một công trình nghiên cứu về vấn đề này, có ý kiến còn lập bảng so sánh sự khác biệt này dựa trên 4 tiêu chí cơ bản (Ngô Đức Thịnh 2001:18).

2. *Tính đa dạng trong tín ngưỡng ở Việt Nam*

Từ những thế kỷ đầu Công nguyên, khi các tôn giáo lớn trên thế giới chưa có điều kiện du nhập vào Việt Nam, dân tộc ta đã tin vào tín ngưỡng đa thần, đặc biệt là *tín ngưỡng thờ Mẫu*. Ngoài những nữ thần, còn có nam thần. Thần linh cũng được phân chia thành nhiều loại và được thờ tự trong những cơ sở mang tên gọi khác nhau (miếu, điện, đình, đền...). Sự đa dạng của các thần linh còn được thể hiện trong những không gian và thời gian khác nhau. Ở những cảnh giới khác nhau như cõi trời, cõi người... cũng được quan

niệm có những thần linh khác nhau. Cũng có những vị được thờ tự trong phạm vi của đất nước, của làng xã hay của gia đình. Rồi trong xã hội phong kiến, đặc biệt là dưới triều vua Tự Đức, các vị thần được thờ tự cũng được phân chia rõ ràng, rành mạch theo thứ bậc: *thượng đẳng thần, trung đẳng thần, hạ đẳng thần*... Thần hiệu được các vương triều Nguyễn gia tặng thông thường ghi: "*Bổn cảnh Thành Hoàng gia tặng Quảng Hậu (hoặc Bảo An) Chính Trực Hựu Thiện Đôn Ngưng Dực Bảo Trung Hưng chi thần*". Hai chữ "*chi thần*", theo quy định về phong tặng bách thần năm Minh Mạng thứ 2 (1821), chỉ rõ là một vị thần thuộc hạ đẳng. Hai chữ "*Đôn ngưng* "theo quy định năm Tự Đức thứ 3 lại chỉ rõ là một thổ thần hạng hạ đẳng. Thần Thành Hoàng được thờ với tư cách là một vị cai quản khu vực đất đai, nhỏ nhất từ một làng, cho đến lớn hơn là một tỉnh, và lớn nhất là kinh đô (Trần Đại Vinh: 1995: 102). Tại kinh đô, có tên gọi là *Đô Thành vương*, như trường hợp ở Huế. Đó cũng là dạng thần Thành Hoàng. Nhưng khi thuộc phạm vi một khu vực làng, xã, vị thần ấy được phân biệt và gọi là *thần Thành Hoàng Bổn Cảnh*....Theo danh mục tổng hợp các thần được thờ tự, đã có 54 danh hiệu thần được thờ tự ở Huế.

Những vị thần nữ được nhắc đến đầu tiên là những *thần siêu nhiên* (nhiên thần) mang yếu tố của

khu vực nông nghiệp lúa nước. Người ta tôn thờ các yếu tố có ảnh hưởng đến nông nghiệp như mây, mưa, sấm, sét... Hình thức thờ *Tứ Pháp* (Pháp Vân, Pháp Vũ, Pháp Lôi, Pháp Điện) ra đời để đáp ứng cho cuộc sống lấy nông nghiệp làm chính! Đó là những nữ thần mà dân gian đặt cho họ tên gọi mộc mạc, nôm na: Bà Dâu, bà Đậu, bà Dàn, bà Tướng. " *và vì cái đích mà người Việt Nam hướng tới là sự phồn thực, cho nên nữ thần của ta không phải là các cô gái trẻ đẹp, mà là các bà Mẹ, các Mẫu*" (Trần Ngọc Thêm 1995:194). Tính đa dạng trong các hình thái thờ Mẫu càng rõ nét hơn ở xã hội phong kiến, các Mẫu được tôn vinh như những bà Chúa, mà chúa thì ngự ở phủ, nên được thể hiện qua tín ngưỡng *Tứ Phủ*, chú trọng đến các Mẫu có yếu tố Trời (Mẫu Thiên, là Thiên phủ), Đất (Mẹ Đất, Diêu Trì Kim Mẫu là Địa phủ), Nước (Mẫu Thoải là Thủy phủ), Rừng (Mẫu Thượng Ngàn là Nhạc phủ)...

Ngoài những nữ thần là những *nhiên thần*, cũng có thờ các *nhân thần* như bà Trưng, bà Triệu... Đó là những người đã có công lao trong việc bảo vệ Tổ quốc, đã được trân trọng thờ tự trong các ngôi đền khắp đất nước.

Quá trình cộng cư giữa hai dân tộc như Kinh và Chăm cũng đưa đến hiện tượng giao lưu trong tín ngưỡng, có sự thay đổi tên gọi trong việc thờ Mẫu, Mẹ

Xứ Sở, như nữ thần Pô Nư Cành (Mẹ xứ sở của người Chăm) trở thành Thiên Y-A-Na thánh mẫu Ngọc Diễn Phi của người Việt, được thờ tại điện Hòn Chén ở Huế và tín ngưỡng này, khi vào Nam Bộ là hình ảnh của Thánh mẫu Chúa Xứ và Linh Sơn Thánh mẫu ở tại vùng cực nam của tổ quốc.

Thờ cúng tổ tiên là dạng tín ngưỡng có ý kiến đã cho rằng chính là *"yếu tố vững chắc nhất gắn bó các thành viên của đại gia tộc"* (Nguyễn Văn Huyên 1996: 582), và trong những dịp lễ giỗ, các thành viên này có dịp gặp gỡ nhau *"Chính trong những buổi họp khép kín này, nhưng được dòng máu truyền cho sinh khí, những tình cảm thương mến tự nhiên được hồi phục hay được tăng cường"*(Nguyễn Văn Huyên 1996: 589). Đây là dạng tín ngưỡng mà có ý kiến cũng đã cảnh báo rằng " *không được coi thờ cúng tổ tiên như một tôn giáo, theo nghĩa hẹp của từ này, và phân tích nó đồng thời với đạo Phật"*(Nguyễn Văn Huyên 1996:589). Thờ tổ tiên, *đối với gia đình, dòng họ*, là hình thức trở về cội nguồn, thể hiện lòng biết ơn sâu xa, sự kính trọng những người đã sinh thành, vì vậy đó cũng là hình thức bày tỏ lòng hiếu thảo đối với ông bà cha mẹ.

Trong phạm vi đất nước, tín ngưỡng này còn được thể hiện qua lòng nhớ kính đến vị thủy tổ của dân tộc, được nâng lên thành việc lập nhiều đền để

thờ các vua Hùng. Rồi những *đền thờ Lạc Long Quân, Âu Cơ* với huyền thoại 100 trứng, qua đó thể hiện sự kết hợp trong tư duy dân tộc từ thuở lập quốc hình ảnh cặp đôi của yếu tố âm -dương, với 50 con theo cha (dương) xuống biển (âm) và 50 con theo mẹ (âm) lên núi (dương).

Niềm tin và sự ngưỡng vọng cao quý nhất, ngoài việc dành cho các vua Hùng, cho những người anh hùng xả thân vì dân vì nước như Hai Bà Trưng, Trần Hưng Đạo, Nguyễn Trung Trực, Trương Định... là những người có tên tuổi, người dân cũng không quên nhớ đến công lao của những người vị quốc vong thân, những anh hùng liệt sĩ, đôi khi mất đi nhưng chưa rõ danh tánh và chưa tìm được thân xác. Dưới các triều đại, đặc biệt là thời Lý và thời Nguyễn, *Vua được tạc thành tượng cốt để thờ tự*. Qua năm tháng, khi tín ngưỡng này theo đoàn di dân đi vào vùng đất mới phương Nam, hình thức thờ tượng cốt đã được đơn giản bớt, chỉ còn giữ lại *thờ Vua qua các bài vị ghi chữ Hán*, ngày nay còn thấy đặt thờ trong nhiều ngôi chùa Phật giáo của người Việt ở Nam Bộ.

Mang đậm dấu ấn của nhân sinh quan phương đông, trong số tín ngưỡng cổ xưa của dân tộc, còn giữ lại đến nay là việc *thờ năm bà Ngũ hành*, tượng trưng cho Kim, Mộc, Thủy, Hỏa, Thổ. Đấy là dạng tín ngưỡng phổ biến ở khắp ba miền đất nước. Nhưng đi

vào phương Nam, thờ 5 bà còn được kết hợp với bà chúa Tiên và chúa Ngọc (Thiên Y- A- Na Ngọc Diễn Phi) với điện thờ trung tâm từ Huế, mà ra đời hình thức *thờ Bảy Bà*. Đó là dấu ấn của tín ngưỡng thờ mẫu, đa dạng do giao lưu văn hoá tại địa bàn cộng cư đa dân tộc.

Nếu như sự đa dạng trong tín ngưỡng do giao lưu văn hoá diễn ra trên cả nước, thì lại càng rõ nét hơn ở vùng đồng bằng sông Cửu Long, nơi có người Việt, Khmer, Hoa và Chăm sống cộng cư. Nhiều ngôi miếu thờ Neak Tà (thổ thần của người Khmer) trong vùng cộng cư với người Hoa như ở Sóc Trăng, đã đem lại một hình ảnh thú vị là có đặt thêm một bài vị chữ Hán" *Phúc đức chính thần* " vào trong ngôi miếu thờ Thổ thần của người Khmer.

Chúa Xứ Thánh mẫu là một trong hai vị nữ thần được tôn vinh bực Thánh ở Nam Bộ. Khi khảo sát và nhận xét về tính đa dạng của tín ngưỡng này, một nhà nghiên cứu nước ngoài đã cho rằng: "*Lễ hội Bà Chúa Xứ không phải chỉ đơn thuần là một phong tục thờ cúng truyền thống mang tính địa phương hay cộng đồng đang được khôi phục, mà là một phương cách giúp người dân thuộc nhiều thành phần khác nhau trong xã hội lý giải và thấu hiểu đời sống của mình trước những thực tế và khó khăn bức xúc trong thế giới hiện nay* " (Philippe Taylor 2003: 1)

Ngoài những loại hình tín ngưỡng nêu trên với ý nghĩa minh chứng cho tính đa dạng trong tín ngưỡng ở Việt Nam, trên thực tế còn khá nhiều dạng thờ tự các thần linh, nữ thần còn có các bà như Thánh Anh La Sát, Cố Hỷ Thượng Động... các linh hồn oan khuất, uổng tử... Đặc biệt là việc thờ Mẫu Mẹ, một dạng Mẹ Xứ Sở của đất nước, đã được Phật giáo và sau này là đạo Cao Đài đưa vào điện thờ của mình, qua tên gọi Phật Mẫu Diêu Trì (Phật giáo) và Diêu Trì Kim Mẫu (Cao Đài giáo).

Sau năm 1975, đất nước đi vào công cuộc xây dựng xã hội mới, đặc biệt là sau năm 1986, có sự kiện đổi mới trên nhiều lĩnh vực, tín ngưỡng cũng phát triển đa dạng, mang yếu tố tích cực hơn dưới tác động có định hướng của Nhà nước. Trong cuộc khảo sát năm 2001 do Sở Khoa học Công nghệ & Môi trường tiến hành, trong số 444 hộ gia đình ở thành phố Hồ Chí Minh được hỏi ý kiến đánh giá về chủ trương chính sách của Nhà nước đối với vấn đề tín ngưỡng, đã có 47,7% cho rằng Nhà nước đã tạo điều kiện thuận lợi cho các cơ sở tín ngưỡng hoạt động. Từ những đổi mới trong Nghị quyết hội nghị lần thứ V Ban Chấp hành Trung ương khoá VIII về việc giữ gìn và phát huy bản sắc văn hóa dân tộc, đã góp phần đẩy lùi các hiện tượng mê tín, tin vào đồng bóng, bói

toán... (Đảng Cộng sản Việt Nam 1998: 55-57). Trong thống kê ý kiến của 444 hộ gia đình nêu trên cũng cho thấy đã có 84,8% nam và 70,2% nữ không tin vào các việc này! Đồng thời trong sinh hoạt tín ngưỡng của giới trẻ (15-25 tuổi) cũng có những suy nghĩ chuyển đổi tích cực hơn so với những người có tuổi (trên 55 tuổi) trong quan niệm về việc sử dụng tiền cúng tại các cơ sở thờ tự. Giới trẻ đã đề cao việc từ thiện hơn (71%) so với lớp người có tuổi (58,5%).

Xét về mặt kiến trúc, trong sân khá nhiều ngôi đình hiện nay đã thấy dựng lên tượng đài liệt sĩ, ghi ơn những người đã bỏ mình cho nền độc lập, tự do của tổ quốc. Đài liệt sĩ được dựng lên ở đây vì trong giai đoạn kháng chiến, không ít đình, chùa... đã là nơi ém quân, nơi liên lạc, hội họp, thậm chí còn có cả hầm bí mật! Đó là một nét riêng biệt, độc đáo, được hình thành trong quá trình lịch sử đầy biến động của đất nước Việt Nam, đã góp phần đem lại tính phong phú đa dạng cho các cơ sở tín ngưỡng trong cả nước!

3. *Tính đa dạng trong tôn giáo ở Việt Nam*

Phải thừa nhận rằng, Việt Nam là một quốc gia đa tôn giáo. Không tính đến những dạng thức mới phát sinh những năm gần đây mà có học giả còn gọi dưới danh xưng "các tôn giáo mới ", thì các tôn giáo lớn có mặt trên thế giới đều đã du nhập và phát triển ở Việt Nam như Phật giáo, Công giáo, Tin Lành, Hồi giáo...

Những năm 1960-66 còn có đạo BaHa 'i, một thời đã được đưa vào thủ đô Sài Gòn.

Chỉ xét riêng trong Phật giáo, Việt Nam là quốc gia đặc thù theo đạo Phật đón nhận cả 2 hệ phái: Bắc tông và Nam tông. Tại một số quốc gia cận kề như Campuchia, Lào, Thái Lan... hay một số nước trong khu vực, Phật giáo du nhập vào, tồn tại phổ biến qua nhiều giai đoạn lịch sử chỉ có một hệ phái duy nhất là Phật giáo Nam tông (còn gọi Phật giáo Tiểu thừa – Hinayana), được xem là quốc giáo tại một số nước. Tất nhiên, vào những thế kỷ trước đó, trong các quốc gia này cũng có nước phát triển Phật giáo Bắc tông (còn gọi Phật giáo Đại thừa-Mahayana) nhưng chỉ tồn tại một giai đoạn ngắn và *không hoạt động cùng lúc hai hệ phái như ở Việt Nam. Ở Việt Nam hiện đang tồn tại 3 hệ phái Phật giáo: Bắc tông, Nam tông và Khất sĩ.* Hệ phái Khất sĩ là nét riêng biệt độc đáo của Việt Nam, đặc biệt là miền Nam Việt Nam. Trong quá trình lịch sử, sự dung hợp, sáng tạo hai hệ phái Bắc tông và Nam tông của cư dân bản địa đã đưa đến sự hình thành một hệ phái mới, vừa nhuốm màu sắc của Phật giáo Bắc tông qua giáo lý, tuy đã được cải biên thành bộ kinh *Chơn Lý*, vừa phản ánh đường nét Nam tông qua màu sắc y áo, qua trang phục. Phải chăng vị trí địa lý của địa bàn.Nam Bộ đã góp phần hình thành nên tính đa dạng của hệ phái Phật giáo? Điều kiện

sống cận kề với các nước theo Phật giáo Nam tông như Lào, Thái Lan, Campuchia đã đem lại nhiều ảnh hưởng cho việc du nhập, tồn tại và phát triển Phật giáo Nam tông ở miền Nam Việt Nam, trong khi miền Bắc chúng ta không tìm thấy? Ảnh hưởng Phật giáo Đại thừa của Trung Quốc trực tiếp lan tỏa ở Đàng Trong từ sau sự kiện lấy sông Gianh làm ranh giới giữa hai họ Trịnh và Nguyễn đã góp phần thúc đẩy những yếu tố này du nhập trực tiếp vào và phát triển hơn 300 năm qua ở Nam Bộ. Do vậy, hiện nay chúng ta khó có thể tìm thấy một ngôi chùa theo Phật giáo của người Hoa ở các tỉnh phía Bắc và miền Trung, dù rằng trước đây đã có nhiều thiền sư Trung Hoa nổi tiếng sang Việt Nam, trực tiếp truyền bá Phật giáo vào nhiều thời điểm lịch sử khác nhau như Đại Sán, Nguyên Thiều....

Ngay trong những dòng phái Phật giáo đang thịnh hành ở Việt Nam, đặc biệt là ở Nam Bộ, không chỉ là những dòng được truyền từ Trung Quốc sang như Lâm Tế, Tào Động. Ngay trong các chi phái của dòng Lâm Tế, không chỉ là những bài kệ của các thiền sư Trung Hoa, mà có cả bài kệ mới, xướng xuất từ thiền sư Việt Nam như Thiệt Diệu Liễu Quán, đã tạo nên một dòng phái riêng biệt mang tên vị tổ khai sáng bài kệ này và góp phần tạo nên tính đa dạng, tính phong phú cho hoạt động truyền giới và truyền giáo của Phật giáo

Việt Nam. Đó là giai đoạn của thế kỷ XVIII. Xa hơn trước, vào giai đoạn dưới triều đại nhà Trần, thế kỷ XIII-XIV, chúng ta vẫn thấy nét đa dạng độc đáo trong Phật giáoViệt Nam qua sự hình thành dòng Thiền riêng biệt của Việt Nam là phái Trúc Lâm Yên Tử. Những năm tháng Việt Nam bị sự xâm lược của Mỹ (1954-75) đặc biệt là ở miền Nam Việt Nam, tính đa dạng trong Phật giáo càng được thể hiện rõ nét. Nhiều giáo phái Phật giáo ra đời để phục vụ cho nhu cầu chính trị của chế độ. Dưới thời tổng thống Ngô Đình Diệm, vì yêu cầu phải có một lực lượng tăng sĩ làm hậu thuẫn cho chính quyền, đã đưa đến sự kiện thành lập giáo phái Phật giáo Cổ Sơn Môn, thu hút vào đây nhiều thành phần khác nhau và cho làm tu sĩ, đi biểu tình để ủng hộ chế độ Ngô Đình Diệm (Việt Nam Cộng Hoà -Bộ Nội vụ, 1964). Rồi lực lượng tu sĩ yêu nước cũng thành lập Hội Phật giáo Cứu Quốc (1946), lập giáo phái Phật giáo Lục Hoà Tăng và Lục Hoà Phật tử (1952-56) để góp phần cho hoạt động kháng chiến. Cứ có tổ chức yêu nước thì có đối trọng để chống đối hoạt động yêu nước. Chính vì vậy mà không phải ngẫu nhiên, sau khi đất nước được giải phóng, hay khi đã lật đổ được chế độ độc tài, gia đình trị của Ngô Đình Diệm, người ta không ngạc nhiên khi thống kê thấy ở miền Nam Việt Nam trước đây đã có trên 20 giáo phái và hội Phật giáo tồn tại!

Tính đa dạng trong Phật giáo đó xuất phát từ tình hình chính trị - xã hội của đất nước. Còn có thể thấy tính chất này được nảy sinh từ trên vị thế địa- lịch sử và địa -văn hoá của vùng, của miền nữa! Hiện tượng Phật giáo ở đồng bằng sông Cửu Long ra đời vị giáo chủ vừa được xem là Phật, vừa được gọi là Thầy. Phật ở đây không phải là Đức Thích Ca Mâu Ni Phật, mà là một con người cụ thể, một vị Phật sống (Hoạt Phật) vừa là Thầy với tư cách dạy dỗ giáo hóa và vừa trị bệnh, cải tử hoàn sinh cho người dân... nên được phong cho tên gọi Phật Thầy (Buddha Master). Đó là ông Đoàn Minh Huyên, còn gọi là Đoàn Văn Huyên. Do công lao an dân, bình ổn được vùng đất phía Nam tổ quốc nên ông còn được phong tặng là *Phật Thầy Tây An (Buddha Master of Western Peace).*

Tính đa dạng trong Phật giáo ở Việt Nam còn cho thấy sự biến đổi, sáng tạo của Phật giáo Việt Nam từ khi du nhập vào đất nước, thích ứng rất mạnh với môi trường, với vùng đất mà nó tồn tại. Có thể tìm thấy một giáo phái lấy gốc gác từ Phật giáo nhưng đã được cải biên cho phù hợp với người nông dân, với vùng sông nước Cửu Long đến mức trong đạo không có tu sĩ " đầu tròn, áo vuông", không có tượng cốt thờ tự ; không có kinh điển Tam Tạng... mà là những bài sám giảng, những câu thơ lục bát, những trại ruộng giúp người dân định cư và sống sung túc... (Trần Hồng Liên

2004: 297-304). Đó là tên gọi của giáo phái Bửu Sơn Kỳ Hương. Từ Bửu Sơn Kỳ Hương, với vị giáo chủ khai sáng là Đoàn Minh Huyên, khắp nơi ở Nam Bộ, tính đa dạng này càng được nhân rộng với các đệ tử của ông, đó là những *ông đạo*, sống trong cốc lá, giúp cho đời sống tinh thần của người dân qua việc rao giảng một đạo Phật đã được bình dân hoá. Quyển sách *Kim cổ kỳ quan* của ông Ba Thới, một ông đạo, một đại đệ tử của Phật Thầy, cho đến nay vẫn đang còn là một tác phẩm "kỳ bí" chưa có lời giải mã rốt ráo! Người dân theo đạo có thể rút ra nhiều khía cạnh trong sách, tùy theo trình độ nhận thức của mình!

Sự phát triển của các giáo phái sau này như Tứ Ân Hiếu Nghĩa, như Phật giáo Hoà Hảo... trên địa bàn Nam Bộ cũng cho thấy sự đa dạng của Phật giáo, một tôn giáo gốc từ Ấn Độ, nhưng đã được Việt Nam hoá sâu sắc khi đi vào đất nước ta. Nội dung thờ cúng các thần linh, không phải bằng tượng cốt mà chỉ là dạng thờ vọng theo tinh thần vô vi, tức không có hình tướng, không làm cho có hình tướng. Trong đạo giáo này còn in đậm dấu ấn của tín ngưỡng rõ nét qua cấu trúc nơi thờ tự với dạng thức "*tiền miếu, hậu tự*" (trước miếu, sau chùa). Vào giai đoạn kháng chiến chống Pháp, tuy chủ trương nơi điện thờ không có tượng cốt, nhưng để khơi dậy tinh thần yêu nước bằng ngọn cờ

tôn giáo, trong điều kiện chưa có chính đảng, những tín đồ của đạo đã dùng hình tượng của Quan Thánh Đế Quân làm ngọn cờ tập họp. Bởi vì Quan Thánh Đế Quân là người được biểu trưng cho lòng cương trực, cho chính nghĩa!

Ở Việt Nam, trong các tôn giáo, không chỉ Phật giáo có tính đa đạng đó, mà ngay cả sự ra đời của một tôn giáo mới, mang tính địa phương như *đạo Cao Đài* vào năm 1926 cũng giới thiệu một sự tổng hợp lớn từ trong quan niệm về giáo lý cho đến những vị được thờ tự. Chính sự dung hợp 3 yếu tố của Khổng giáo, Lão giáo và Phật giáo, làm nền tảng cho đạo Cao Đài, đã đưa vào chính điện của Cao Đài nhiều yếu tố đã có nhưng được gán cho một chức năng mới, một vai trò mới. Rồi trong quá trình phát triển của mình, cùng với vận mệnh của đất nước, trong đạo đã phân chia thành nhiều hệ phái. Hiện đang tồn tại 12 hệ phái lớn, mà trong từng hệ phái cũng chưa hẳn đã lấy việc *thờ Thiên nhãn* làm biểu tượng chung trên chính điện. Phái Minh Chân Lý đã lấy *trái tim* làm biểu tượng thờ tự chính. Trong quá trình phát triển mối đạo, còn có việc tách ra nhiều hệ phái khác từ sự không nhất quán về lý tưởng xã hội và chính trị. Sự kiện hình thành *phái Cao Đài Ban Chỉnh Đạo Bến Tre* do ông Nguyễn Ngọc Tương tách ra từ Toà thánh Cao Đài Tây Ninh vào năm 1934 đã cho thấy điều đó. Không phải ngẫu

nhiên mà sau khi thành lập Ban Chỉnh Đạo, nhiều tín đồ của phái này đã tham gia kháng chiến chống xâm lược, bảo vệ tổ quốc suốt 2 thời kỳ. Những đứa con của giáo tông Nguyễn Ngọc Tương đã vào chiến khu, làm Khu bộ phó khu 9 như Nguyễn Ngọc Bích hay kỹ sư Nguyễn Ngọc Nhựt là ủy viên Ủy ban kháng chiến Hành chánh Nam Bộ... và sau đó họ đã trở thành liệt sĩ!

Tại tỉnh Hậu Giang, trong những năm kháng chiến, chính cụ Cao Triều Phát, *lãnh tụ 12 phái Cao Đài hợp nhất, lại vừa là Đảng viên đảng Lao Động Việt Nam,* đã lãnh đạo Cao Đài Hậu Giang đoàn kết chống giặc, đem tinh thần yêu nước giáo dục cho nhiều phái Cao Đài, làm cho Cao Đài yêu nước ngày càng thêm phát triển (Phan Văn Hoàng 2001: 19).

Không chỉ có Phật giáo và Cao Đài giáo mang nét đa dạng trong hoạt động của mình. Có thể tìm thấy những đặc thù của Công giáo ngay trong những khu vực do chế độ cũ tập trung đồng bào Công giáo di dân từ miền Bắc vào như khu dinh điền Cái Sắn, Cù Lao Giêng... Một số người trong ấy, vốn là tu sĩ nhưng cũng đồng thời là những người âm thầm hoạt động cho cách mạng, góp phần bảo vệ Tổ quốc trong những năm tháng mất nền độc lập tự chủ. Rồi những hình tượng Đức mẹ La Vang mặc áo dài, những bàn thờ tổ tiên ông bà bên dưới bàn thờ Chúa, những buổi giỗ kỷ

niệm ngày mất của tổ tiên; những lư hương, cồng chiêng... bên trong cung thánh, những nhà thờ Nam... đã tạo nên nét đa dạng, đặc sắc cho Công giáo ở Việt Nam.

Còn có thể dẫn ra hàng trăm, hàng ngàn yếu tố, hình ảnh về những nét đa dạng trong hoạt động tôn giáo ở Việt Nam, trong từng tôn giáo ở Việt Nam, ở khắp 3 miền đất nước! Những dấu ấn độc đáo ấy qua quá trình du nhập, phát triển như càng được định hình rõ nét hơn, sâu sắc và đặc thù hơn trong từng vùng, từng miền cụ thể.

Tóm lại, qua tìm hiểu tính đa dạng trong tín ngưỡng và tôn giáo ở Việt Nam có thể thấy được nét đặc thù đó được định hình từ nhiều yếu tố về tự nhiên, về con người, về điều kiện lịch sử-xã hội và những tác động của các chính sách của Nhà nước qua các thời kỳ. *Tính đa dạng đó thể hiện qua một số nét chính sau:*

- Tính đa dạng trong tín ngưỡng -tôn giáo ở Việt Nam được biểu hiện qua việc người dân *tin tưởng, ngưỡng vọng và thờ tự đa thần,* đặc biệt là các thần nữ có liên quan đến các hiện tượng tự nhiên trong vũ trụ như mây, mưa, sấm, chớp; như đất, nước, gió, lửa... Điều đó cho thấy yếu tố nông nghiệp lúa nước đã chi phối sâu sắc đến đời sống tinh thần của cư dân Việt Nam.

- Trong quá trình phát triển, tín ngưỡng có điều kiện được các tôn giáo, đặc biệt là Phật giáo, lưu giữ lại các vị thần trong thờ tự cũng như trong các hình thức nghi lễ, giúp tín ngưỡng hội nhập và giao lưu với các tôn giáo, đem lại tính đa dạng trong tín ngưỡng cũng như trong bản thân các tôn giáo.

- Trong các quốc gia mang yếu tố đồng văn với Việt Nam như Nhật Bản, Trung Quốc, Triều Triên... Việt Nam thể hiện tín ngưỡng tôn thờ tổ tiên đặc biệt, qua việc nâng lên hình thức thờ tổ tiên đưa tới việc thờ thủy tổ của dân tộc là *Vua Hùng*, thể hiện cá tính, đặc trưng *uống nước nhớ nguồn*, lòng chung thủy... của dân tộc Việt Nam.

- Những năm gần đây, qua việc Nhà nước ý thức tạo điều kiện cho người dân được tự do trong hoạt động tín ngưỡng, tôn giáo, đặc biệt là qua tinh thần Pháp lệnh đề ra: *Tôn trọng quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo*... các tôn giáo, tín ngưỡng có điều kiện bộc phát, phát triển nhiều chiều, mang tính đa dạng hơn qua việc một số người đã lợi dụng kết hợp các hình thức khác nhau tiến hành tổ chức lễ bái, đi hành hương... khắp nơi để thu lợi. Họ còn lợi dụng lòng tin của một số người để dựng lên nhiều huyền thoại, gán cho những vị thần vốn được thờ tự lâu đời những điều linh ứng mới để thu hút khách thập phương tò mò, mê tín... Điều này một thời cũng đã làm cho tín ngưỡng,

tôn giáo mang tính đa dạng hơn, phức tạp hơn và Nhà nước đã phải kịp thời chấn chỉnh lại, nhằm ổn định cuộc sống xã hội và tạo điều kiện cho đời sống tinh thần của người dân được phát triển tốt hơn. Điều này cũng đã có bài viết nêu lên, thể hiện lập trường nhất quán của những người đảng viên đối với vấn đề tín ngưỡng, tôn giáo (Nguyễn Chính 1998: 38) và cũng đã được khẳng định rõ hơn trong Nghị quyết Hội nghị lần thứ bảy Ban Chấp hành trung ương Đảng khoá IX về công tác tôn giáo.

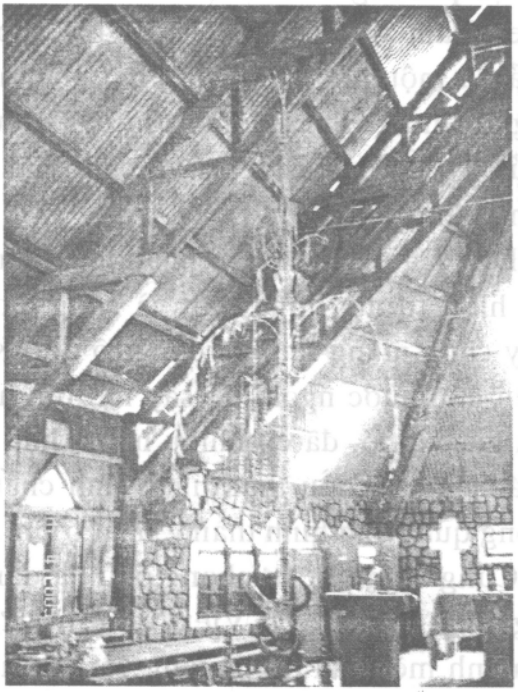
- Tôn giáo ở Việt Nam, như đã trình bày trên, mang *tính đa dạng, hỗn hợp, phong phú*. Tuy được du nhập vào từ bên ngoài nhưng khi đến Việt Nam, để có thể tồn tại và phát triển, từng tôn giáo đều nhuốm màu sắc dân tộc và địa phương rõ nét. Trong từng tôn giáo, từ những ảnh hưởng của môi trường địa lý tự nhiên, từ bản chất của tôn giáo đó, từ các tác động của Nhà nước... mà có nét đa dạng trong quá trình phát triển. Không chỉ đón nhận các tôn giáo từ bên ngoài du nhập vào, Việt Nam còn sáng tạo ra tôn giáo mới, mang tính bản địa, địa phương, dân tộc... như đạo Cao Đài, góp phần tô vẽ thêm màu sắc mới cho bức tranh đa dạng của tôn giáo ở Việt Nam.

-Trong quá trình du nhập và phát triển, Phật giáo được địa phương và dân tộc hoá để trở thành Phật giáo Việt Nam, thì một số giáo phái của Phật giáo

Việt Nam lại một lần nữa được địa phương hoá và dân tộc hoá sâu sắc hơn, đã thể hiện tính đa dạng, tính dân tộc, tính địa phương của mình rõ nét đến mức có ý kiến (Hue -Tam Ho Tai 1983: 20-43) cho rằng đó không phải là một giáo phái của Phật giáo nữa, mà là một tôn giáo mới! Như trường hợp của Bửu Sơn Kỳ Hương, của Tứ Ân Hiếu Nghĩa và của Phật giáo Hoà Hảo ở đồng bằng sông Cửu Long.

- Đạo Cao Đài, là sản phẩm của dân tộc Việt Nam, thể hiện tư duy tổng hợp và sáng tạo của dân tộc, vì vậy càng mang tính đa dạng rõ nét. Khá nhiều nhà nghiên cứu nước ngoài đã say mê tìm hiểu, phân tích, đánh giá về nó, đã có nhiều nhận định xác đáng về tôn giáo này và đều thừa nhận tính chất đa dạng của nó trong quá trình hình thành, phát triển.

- Cũng chính từ sự phong phú đa dạng đó của các tín ngưỡng, tôn giáo ở Việt Nam, từ sự đan xen, giao lưu mạnh mẽ giữa tín ngưỡng và tôn giáo ở Việt Nam mà trong thực tế đã đưa đến một nhận định mang tính phủ nhận sự tồn tại đặc thù của từng tôn giáo (L.Cadière, 1958:225), đưa đến ý kiến cho rằng dân tộc Việt Nam không theo một tôn giáo nào cả!



Cột đâm trâu trong cung thánh giáo xứ Lang Biang-Lâm Đồng

Ảnh: Hồng Liên

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. **Đảng Cộng sản Việt Nam** 1998: Văn kiện Hội nghị lần thứ năm Ban Chấp hành Trung ương Đảng khoá VIII. Nxb Chính trị quốc gia.
2. **Đảng Cộng sản Việt Nam** *2003:* Nghị quyết Hội nghị lần thứ bảy Ban Chấp hành Trung ương Đảng khoá IX
3. **Đặng Nghiêm Vạn** (chủ biên) 1998:Về tín ngưỡng tôn giáo Việt Nam hiện nay. NxbKhoa học xã hội.
4. **Hue Tam Ho Tai** 1983: *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*. Harvard university Press.
5. **Léopold Cadière** 1958: *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*. Saigon. Imprimerie d'extrême Orient MCML VIII.
6. **Nguyễn Chính** 1998: *Đảng viên với tín ngưỡng, tôn giáo*. Tạp chí Cộng sản, số 11.
7. **Nguyễn Đăng Duy** 2001: *Các hình thái tín ngưỡng tôn giáo ở Việt Nam*. Nxb Văn Hoá Thông tin
8. **Nguyễn Văn Huyên** 1996. Góp phần nghiên cứu văn hoá Việt Nam. Nxb Khoa học xã hội.
9. **Ngô Đức Thịnh** (chủ biên) 2001: Tín ngưỡng và văn hoá tín ngưỡng ở Việt Nam. Nxb Khoa học xã hội.
10. **Philip Taylor** 2003: *Tín ngưỡng dân gian ngày nay là gì và làm cách nào chúng ta biết được hiện tượng đó? Kinh nghiệm rút ra từ kết quả nghiên cứu tục hành hương miếu Bà Chúa Xứ*. Bản thảo bài nói chuyện tại Bảo tàng Dân tộc học Việt Nam ngày 30 tháng 10.

11. **Phan Văn Hoàng** 2001: *Cao Triều Phát -nghĩa khí Nam Bộ*. Nxb Trẻ.
12. **Sở khoa học Công Nghệ & Môi trường** 2001: *Tín ngưỡng dân gian ở thành phố Hồ Chí Minh: thực trạng và giải pháp*. Tập số liệu thống kê điều tra xã hội học. Chủ nhiệm đề tài: Th.s **Võ Thanh Bằng**.
13. **Trần Ngọc Thêm** 1995: *Cơ sở văn hóa Việt Nam*. Trường Đại học Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh.
14. **Trần Đại Vinh** 1995: *Tín ngưỡng dân gian Huế*. Nxb Thuận Hoá.
15. **Trần Hồng Liên** 2004: *Góp phần tìm hiểu Phật giáo Nam Bộ*. Nxb Khoa học xã hội.
16. **Việt Nam Cộng Hoà. Bộ Nội Vụ** 1964: *Phiếu trình của Tổng trưởng Bộ Nội Vụ kính gửi Thủ tướng Chánh phủ VNCH Sài Gòn về việc hủy bỏ nghị định số 177B/BNV/KS ngày 9-4-63 cho phép thành lập Hội Phật giáo Cổ Sơn Môn*. Tư liệu Mật. Trung tâm Lưu trữ Quốc gia II.

Tìm hiểu tín ngưỡng di tích Chùa Cầu ở Hội An

Võ Văn Hoàng

Hội An, Haifo, Faifo hay đô thị thương cảng cổ Hội An từ lâu đã được nhắc đến trong thư tịch của Việt Nam, cũng như nhiều quốc gia trên thế giới. Đô thị thương cảng cổ Hội An là một phần của thị xã Hội An (thuộc tỉnh Quảng Nam), hình thành vào thế kỷ XVI, thịnh vượng trong các thế kỷ XVII, XVIII và suy giảm dần vào thế kỷ XIX. Nay chỉ còn là một thành phố cổ kính, nép mình bên dòng sông Thu.

Hội An với vị trí đặc biệt thuận lợi, nằm ở vùng đồng bằng ven biển trù phú của xứ Quảng, bên tả ngạn sông Thu Bồn, ở vào vị trí $15^{0}53'$ vĩ bắc, $108^{0}19'$ kinh Đông, cách thành phố Đà Nẵng khoảng 30km về phía đông nam. Từ xưa, Hội An là một cảng sông, lại vừa là cảng biển, nên Hội An giữ vai trò quan trọng là đầu mối giao thông giữa các thị trường trong nước và với hệ thống hàng hải quốc tế. Trong thời kỳ thịnh vượng của mình, Hội An là thương cảng thu hút thương thuyền của nhiều nước trên thế giới đến buôn

bán. Trong đó, các thương nhân người Nhật, người Hoa đã sớm định cư trên mảnh đất Hội An và để lại nhiều công trình kiến trúc có giá trị.

Trải qua biết bao năm tháng, thời gian, chiến tranh, con người, cũng như điều kiện thiên nhiên khắc nghiệt đã tác động lên quần thể di tích khu phố cổ Hội An. Trong khi một số cảng thị ở trong nước và trên thế giới đã bị hủy hoại hoặc được cải tạo lại hoàn toàn. Nhưng đô thị thương cảng cổ Hội An vẫn bảo lưu được gần như nguyên vẹn một quần thể di tích phong phú, đa dạng với những bến cảng, những dãy phố, những công trình kiến trúc dân dụng và tín ngưỡng tôn giáov.v... Các di tích này mang dấu ấn văn hóa của nhiều dân tộc khác nhau, đã từng tụ cư, sinh sống trên mảnh đất Hội An, chúng góp phần tạo nên dáng vẻ và bản sắc văn hóa độc đáo của Hội An. Trong đó, chùa Cầu là một di tích kiến trúc dân dụng và tôn giáo tín ngưỡng, có thể nói là "*độc nhất vô nhị*" hiện đang tồn tại ở Việt Nam.

Viết về chùa Cầu, đã có nhiều công trình nghiên cứu đăng tải trên các sách, báo, tạp chí, hội thảo khoa học ở trong nước cũng như quốc tế. Các tác giả đã nêu lên những giá trị về kiến trúc, chủ nhân, niên đại, sự giao lưu văn hóav.v... nhưng ít đi sâu tìm hiểu tín ngưỡng tại di tích. Trong phạm vi bài viết nhỏ

này, người viết muốn giới thiệu đôi nét về di tích chùa Cầu và góp phần tìm hiểu tín ngưỡng tại di tích, thông qua một số hình thức tín ngưỡng như: thờ Linh thú (giả nhân và linh cẩu – là những con vật linh trong tín ngưỡng của người Nhật); thờ Thần linh (Bắc Đế Trấn Vũ và Môn thần – là những vị đại thần trong Đạo giáo của Trung Quốc). Qua đó, nhằm làm phong phú thêm di tích và góp phần vào việc bảo tồn di sản văn hóa quí báu của dân tộc.

1. Đôi nét về di tích Chùa Cầu

Chùa Cầu còn có tên: "*Nhật Bản Kiều*" (cầu của người Nhật Bản); "*Lai Viễn Kiều*" (cầu của người phương xa đến). Chùa Cầu bắt ngang qua một lạch nước rộng gần 10m, nối liền hai phố: phố Trần Phú ở hướng đông[1] và phố Nguyễn Thị Minh Khai ở hướng tây[2]; cách sông Hội An 40m về hướng nam, còn hướng bắc là dòng chảy của con rạch cộng với khu dân cư đang sinh sống. Di tích chùa Cầu hiện nay nằm ở phía tây nam khu phố cổ Hội An, thuộc thị xã Hội An, tỉnh Quảng Nam.

Chùa Cầu là một công trình kiến trúc độc đáo, gồm hai cá thể kiến trúc "*Chùa*" và "*Cầu*" xây dựng nối liền nhau, tạo thành một thể thống nhất hài hòa.

Cho đến nay, các nhà nghiên cứu vẫn chưa xác định chính xác được niên đại xây dựng của chiếc cầu.

Nhưng qua một số tư liệu, có thể khẳng định cầu được xây dựng vào cuối thế kỷ XVI, đầu thế kỷ XVII, nhất là giai đoạn sau khi chính quyền Toyotomi Hideyoshi (1536 – 1598), cho phép thuyền buôn Nhật vào năm 1592, vượt biển đi giao thương với các nước trên thế giới, mở đầu cho thời kỳ Châu Ấn thuyền của Nhật, một số thương nhân người Nhật đã tìm đến Hội An. Đến năm 1614, Chính phủ Nhật ra lệnh trục xuất các giáo sĩ Thiên Chúa giáo phương Tây ra khỏi đất nước Nhật Bản, lập tức những giáo dân Nhật dưới lớp áo thương nhân cũng tìm cách lên thuyền vượt biển đến xứ Đàng Trong, mà Hội An bấy giờ là điểm dừng chân khá lý tưởng. Lúc này, Chúa Nguyễn ở Đàng Trong đã thực hiện một số biện pháp hạn chế tôn giáo, nhưng vì muốn thu hút thương nhân ngoại quốc đến buôn bán, nên vẫn cho phép họ thực hiện quyền tự do tôn giáo của mình. Do đó, các thương nhân Nhật đến Hội An ngày càng nhiều, được phép của chúa Nguyễn, họ lập nên khu phố người Nhật ở hướng đông của cầu.

Trong khi đó, thương nhân người Hoa đến Hội An cũng rất đông, họ đã sớm định cư ở phía tây Cầu và xây dựng nên khu phố người Hoa. Do nhu cầu về giao thông đi lại, buôn bán với người Hoa ở phía tây, nên người Nhật tiến hành xây dựng chiếc cầu nối liền hai phố lại với nhau. Đến năm 1633, người Nhật buộc

phải về nước sau những vụ hải tặc do người Tây Ban Nha, Anh và Hà Lan gây ra với các thương thuyền Nhật Bản; và do một số thương nhân Nhật bị lôi cuốn vào các cuộc tranh chấp quốc tế, làm ảnh hưởng đến uy tín của chính quyền Tôkugawa; thêm vào đó, làn sóng di cư bất hợp pháp của những người theo đạo Thiên Chúa, nên Tokugawa Iemitsu (1603 – 1651) đã tiếp tục công bố lần đầu tiên lệnh cấm người Nhật vượt biển đi ra nước ngoài, và yêu cầu các công dân Nhật phải hồi hương. Hai năm sau (tức là năm 1635), các chuyến đi biển của người Nhật hoàn toàn bị cấm, và Chính phủ Nhật không cho phép người Nhật sống ở nước ngoài trở về chính quốc (chỉ trừ những người ở nước ngoài dưới 5 năm). Từ đó, một số thương nhân Nhật không trở về được phải cư trú vĩnh viễn ở Hội An, hoặc di cư sang các nước khác, làm cho số lượng người Nhật ở Hội An suy giảm dần.

Lúc này, người Hoa ở khu phía tây cầu dân số ngày càng phát triển và kinh tế không ngừng tăng trưởng. Cộng thêm số lượng di dân là tầng lớp quan lại và thương nhân giàu có, họ đã vượt biển đến Đàng Trong sau những biến động ở trong nước, khi một số bộ lạc du mục người Mãn ở phương Bắc, hợp nhất và tràn xuống chiếm cứ kinh đô, lật đổ nhà Minh, lập nên nhà Thanh. Những người này vì không chịu làm tôi

nhà Thanh, nên tìm đến Đàng Trong xin tá túc, một bộ phận được chúa Nguyễn cho phép định cư tại Hội An, làm cho số lượng người Hoa tăng lên nhanh chóng. Bấy giờ, họ bỏ tiền mua lại khu phố của người Nhật và nắm toàn bộ thị trường thương mại ở Hội An. Đến năm 1653, người Hoa tiến hành xây dựng ngôi miếu nhỏ (người Việt quen gọi là chùa) bên cạnh cầu, thờ Bắc Đế Trấn Vũ. Từ đó ra đời tên gọi chùa Cầu.

Cầu dài khoảng 18,7m; rộng 3m. Được làm bằng gỗ, theo kiểu "*thượng gia, hạ kiều*" (trên là nhà, dưới là cầu). Bên trên có mái lợp ngói âm dương, bờ nóc và diềm mái gắn đĩa sứ cổ. Hệ mái gồm bốn mái liên hoàn che cả cầu và chùa. Cầu gồm có chín gian, bảy gian giữa và hai gian đầu cầu. Hai gian đầu cầu có mái quay ngang, vuông góc với bảy gian giữa theo hình chữ "*Công*"(I), cầu hợp với chùa thành hình chữ "*Đinh*" (J).

Bộ vì nóc của cầu được làm theo kiểu "*chồng dấu con sơn*" khá độc đáo. Đỡ thượng lương là một bộ ba đấu vuông thót đáy chồng lên nhau, đứng trên một con rường ăn mộng từ hai cột trốn, đứng trên "*câu đầu*" và nối với cột cái. Bộ vì nóc hai gian đầu cầu hơi khum cong kiểu "*vì vỏ cua*", với các đấu vuông thót đáy, đứng trên "*câu đầu*" đỡ các hoành mái. Các thân cột hình vuông, soi chỉ vỏ măng bốn góc, hoa văn

trang trí ít, chủ yếu tập trung ở các con bọ đỡ xà, bờ nóc, bờ giãi.

Móng cầu được xây bằng đá, mặt cầu được lát ván và vồng cong lên ở giữa, hai bên có lối đi nhỏ, làm cao hơn mặt cầu khoảng 0,1m. Trên văn bia dựng tại chùa Cầu năm Gia Long Đinh Sửu (1817) có khắc: "*...Trên cầu có mái che, dưới lát ván gỗ, bằng phẳng như đi trên đất liền, người qua lại được an toàn, mệt mỏi có thể nghỉ ngơi, du khách có thể hóng mát hoặc phóng tầm mắt nhìn xa hoặc đứng ngắm dòng nước chảy mà làm thơ phú. Đó là những nét đẹp của chiếc cầu này...*"[3].

Ở hai đầu cầu, người ta trang trí các quả đào, quả phật thủ, quả lựu, quả dưa giống phong cách trang trí trên tam quan chùa Bà Mụ. Bên trong có đặt hai tượng chó và hai tượng khỉ, cùng với bốn tấm bia đá ghi lại nguyên do trùng tu và danh tánh những mạnh thường quân đã đóng góp, tu sửa chùa Cầu. Mặt nam của cầu hướng ra sông, mặt bắc cầu là chùa. Chùa được ngăn cách với cầu bằng bức vách gỗ có trang trí hình mãnh sư và bộ cửa "*Thượng song hạ bản*" (trên là song, dưới là ván), tạo nên khoảng không gian kiến trúc riêng biệt, bên trong chùa tại chánh điện thờ Bắc Đế Trấn Vũ, còn bên ngoài là đường giao thông công cộng. Mặt bằng chùa hình vuông, mái chùa nối với

mái cầu qua một máng thoát nước nằm giữa gianh hai mái. Bộ vì nóc của chùa ăn mộng liền với bộ vì nóc của cầu một cách hài hòa.

Trên cửa chùa, có treo bức hoành màu đỏ dài 1,45m; rộng 0,59m; khắc nổi ba chữ: "*Lai Viễn Kiều*" do chúa Nguyễn Phúc Chu ban tặng năm 1719, bên trái vẫn còn Châu ấn. Sách *Đại Nam nhất thống chí*, tỉnh Quảng Nam có chép: "*Năm Kỷ Hợi (1719); Chúa Nguyễn Phúc Chu (tức Hoàng đế Hiển Tông Hiếu Minh) trong chuyến tuần du phương Nam, khi xa giá đến phố Hội An thì thấy phía tây có cầu, thuyền bè tụ họp, ban cho tên "Lai Viễn Kiều" và viết chữ, khắc bảng vàng ban cho, nay vẫn còn*"[4:80]. Bên dưới bức hoành là đôi "*mắt cửa*" được sơn son thếp vàng – đây là tín ngưỡng thờ "*Môn thần*" của người Hoa ở khu phố cổ Hội An.

Trải qua hơn 400 năm, với 8 lần trùng tu, sửa chữa (1653, 1763, 1817, 1875, 1915, 1917, 1986 và 1996), duy phần móng vẫn giữ hầu như nguyên vẹn. Còn các cấu kiện bằng gạch, gỗ, vôi vữa, v.v... đều được thay thế qua các lần trùng tu, sửa chữa, nên hiện nay, di tích ít nhiều có thay đổi so với kiến trúc ban đầu. Trước năm 1930, chùa Cầu đã được viện Viễn Đông Bác Cổ của Pháp xếp hạng là một trong 3 di tích nổi tiếng ở Hội An thời bấy giờ, gồm: cầu Nhật Bản

(Pont Japonnaise); chùa Bà Mụ (Pagode de la Maternité ou Temple Ba Mu) và chùa Triều Châu (Triều Châu hội quán). Đến ngày 19-3-1985, chùa Cầu được Bộ Văn hóa – Thông tin công nhận là di tích cấp quốc gia. Và năm 1999, khu phố cổ Hội An được UNESCO công nhận là di sản văn hóa thế giới, mà Chùa Cầu là một trong những di tích tiêu biểu của quần thể kiến trúc khu phố cổ Hội An.

Cho đến nay, chùa Cầu vẫn là tuyến giao thông quan trọng của thị xã Hội An, và là điểm tham quan, du lịch thu hút rất nhiều du khách. Chùa Cầu là biểu tượng cho mối quan hệ văn hóa truyền thống của ba dân tộc: Việt – Hoa – Nhật từng cộng cư, sinh sống trên mảnh đất Hội An. Bên cạnh đó, nó còn chứa đựng những giá trị về tín ngưỡng độc đáo, thu hút sự quan tâm của nhiều nhà nghiên cứu trong nước cũng như quốc tế.

2. Tín ngưỡng tại di tích Chùa Cầu

2.1. Tín ngưỡng thờ Linh thú

Ở hai gian đầu cầu, mỗi bên được thờ hai tượng chó (linh cẩu) và hai tượng khỉ (giả nhân). Các bức tượng được tạc bằng gỗ mít, đường nét chạm khắc tinh vi, sắc sảo, cao khoảng 1,1m, đang ở tư thế ngồi chầu, bên ngoài phủ một lớp sơn màu đá xám, bệ tượng xây bằng gạch hình chữ nhật, phía trước đặt bát nhang và

hai chân đèn bằng gốm. Đầu cầu phía tây là tượng của hai con khỉ đối diện nhau, còn đầu cầu phía đông là tượng của hai con chó.

Vào cuối thế kỷ XVI, đầu thế kỷ XVII, Hội An là nơi tới lui buôn bán của thương nhân các nước. Bởi lúc này, Hội An là một cảng thị nằm bên con đường tơ lụa, hương liệu và gốm sứ trên biển, thuộc vương quốc Đàng Trong. Người Nhật, người Hoa đã định cư tại Hội An, và xây dựng thành hai khu phố riêng biệt. Người Nhật ở phía đường "*mặt trời mọc*" còn người Hoa ở phía đường "*mặt trời lặn*"; ngăn cách giữa hai khu phố là một lạch nước. Ở khu phố của người Hoa có chợ Cẩm Phô, thương khách tụ họp mua bán rất đông, người Nhật muốn qua lại buôn bán với người Hoa bên kia cầu gặp nhiều trở ngại, nên họ đã tiến hành xây dựng nên chiếccầu, nhằm thuận lợi trong việc thông thương giữa hai phố.

Ngoài ra, người Nhật cho rằng thế giới này được đặt trên lưng một con Mamazu - đây là một con quái vật, có hình giống hình rồng, người Việt gọi là con cù, người Trung Quốc gọi là câu Long. Đầu của nó nằm ở tận Ấn Độ, còn đuôi của nó nằm ở Nhật Bản, mỗi lần con quái vật quẫy đuôi là nước Nhật bị rung chuyển, xảy ra động đất dữ dội. Chính vì vậy, các nhà địa lý Nhật Bản tin rằng, Hội An nằm đúng

trên phần lưng của con quái vật này, cho nên chỉ cần xây dựng Chùa Cầu ở đây, coi như đã yểm một thanh gươm xuống huyệt lưng của con quái vật, nhằm trừ khử tai họa động đất cho đất mẹ Nhật Bản và mưu cầu bình yên cho chính họ nơi đây. Và họ đặt bốn tượng linh cẩu và giả nhân là những Linh thú, chúng có khả năng ngăn chặn tà ma, và cảnh báo cho con người những tai họa về địa chấn, đồng thời nó có vai trò khống chế kỳ diệu đối với con quái vật gây ra địa chấn và bảo hộ người dân khi qua cầu[14:326].

Việc thờ Linh thú trong tín ngưỡng của người Nhật đã diễn ra từ những năm trước công nguyên, trong các ngôi đền Thần đạo ở Nhật, khi những cư dân cổ sùng bái thế giới tự nhiên, cũng như các sự vật hiện tượng của thế giới xung quanh. Trong những ngôi đền Thần đạo, ngoài thờ Thần người ta còn thờ một số con vật, chúng được đặt ở hai bên lối vào cửa, hoặc trang trí thêm một số hình ảnh của các Linh thú mà người Nhật vốn tôn sùng. Ở đền Inari có trang trí hình hồ ly; đền Hie hình khỉ, vượn; đền Kasuga trang trí hình hươu nai[8:81], ngoài ra họ còn thờ chó, rùa biển, rắn, tôm, cua, v.v... và quan niệm rằng, hồn thiêng của những con vật này luôn có trong thể phách và trong lý trí của mỗi con người.

Ở Nhật Bản, loài chó chiếm một vị trí quan trọng trong đời sống của người dân, nó là người bạn trung thành của con người, bảo hộ cho trẻ em, nên được thờ rất nhiều trong các ngôi đền của người Esquimaux và người A"nou – đây là những cư dân bản địa sinh sống ở phía bắc đảo Hokkaido (nằm ở phía Bắc nước Nhật, nơi đây có khí hậu khắc nghiệt, quanh năm phủ đầy băng tuyết và ít có ngày nắng ấm). Họ cho rằng loài chó rất nhanh nhẹn, thông minh, can đảm, giàu lòng dũng cảm và rất linh thiêng. Nó có thể biết trước thời gian diễn ra động đất, cảnh báo cho mọi người và dẫn con người tránh xa nơi sắp diễn ra thiên tai. Bên cạnh đó, con chó còn cứu những người bị rơi xuống hố tuyết và dùng bộ lông của mình, ủ ấm những người không may gặp nạn. Bởi con chó có sức chịu lạnh cao, và rất nhanh nhẹn dẻo dai, nên hiện nay ở một số quốc gia có tuyết phủ, họ thường dùng chó để kéo xe trượt tuyết. Vì thế tại đảo Hokkaido, chó là một trong những con vật linh được thờ rất trang trọng.

Việc thờ chó không chỉ diễn ra ở Nhật Bản, mà nó đã xuất hiện trong huyền thoại của nhiều quốc gia trên thế giới và còn lưu truyền lại cho đến ngày nay. Người ta đã liên kết con chó với thần chết, với thế giới âm phủ, với dân gian và cả những thế giới vô

hình. Khi con người còn sống nơi dương gian, chó là người bạn đường đáng tin cậy; còn khi con người chết đi, chó có chức năng dẫn dắt hồn người đi trong bóng đêm của cõi âm cung. Vì vậy, chó có sứ mệnh giam giữ và gác cổng các thánh địa, đền miếu, v.v... Trong một số bộ tộc cổ ở Đức, người ta quan niệm con chó Garm chuyên gác lối vào vương quốc của những người đã chết; còn người Mêhicô cổ nuôi chó làm làm bạn đồng hành và dẫn đường cho con người sang thế giới bên kia; một số bộ tộc người Gold ở Trung Mỹ, con chó được chôn theo người chết; người Murut ở bắc Bornéo xem chó là vật tổ của mình; người Trung Hoa xem chó là bạn trung thành của những vị tu tiên, bên cạnh đó họ còn làm những con chó bằng rơm dùng trong các nghi lễ cúng tế của Saman giáo, đó là đồ để lọc bùa yểm, khi sử dụng xong họ vứt hoặc đốt chúng đi để khỏi gây tác hại[10:181 – 186].

Bên cạnh đó, con khỉ cũng được thờ ở nhiều bộ tộc trên thế giới. Họ cho rằng loài khỉ vốn nhanh nhẹn, có khiếu bắt chước và đem lại niềm vui cho con người. Ở Tây Tạng, khỉ được xem là vật tổ, là một vị Bồ tát, nó là con của trời và đất sinh ra từ trong quả trứng nguyên thủy, bảo hộ Huyền Trang đi thỉnh kinh, và còn là một vị phù thủy có phép thuật cao cường[10:479]. Còn ở Nhật, trong một số ngôi đền

người ta tạc tượng ba con khỉ: một con bịt mắt, một con bịt tai, một con bịt miệng có ý nghĩa không thấy, không nghe, không nói, thể hiện triết lý khôn ngoan. Trong phong tục cổ truyền của mình, họ tránh nói từ khỉ trong ngày cưới vì sợ cô dâu sẽ bỏ trốn, nhưng ngược lại con khỉ nổi tiếng về xua đuổi tà ma, do vậy người ta thường tặng cho trẻ em những con búp bê được làm theo hình dáng của con khỉ và cho cả những phụ nữ sắp sinh nở, để họ hạ sinh được dễ dàng.

Con khỉ – Kosin (năm Thân) còn là tên gọi của một chi trong lịch pháp cổ, thịnh hành ở Nhật cho tới năm 1873. Việc thờ cúng giống khỉ có liên quan với đạo Lão của Trung Quốc, được du nhập vào Nhật Bản trước công nguyên, theo một số đạo sĩ thì vào đêm giao thừa trước thềm năm Thân, linh hồn bí ẩn sống trong thể phách ta chỉ chờ ta đi ngủ là rời ngay thể phách để bay lên thiên giới, tâu lại với Ngọc Hoàng những tội lỗi ta đã phạm. Căn cứ vào những lời tâu lại đó, Ngọc Hoàng có thể rút tên ta ra khỏi sổ sinh tử, vì vậy họ khuyên ta không được ngủ vào đêm giao thừa. Tục lệ đó từng lan rộng khắp đất nước Nhật Bản, về sau nhuốm thêm màu của Thần đạo và Phật giáo[8:89]. Và người ta xem khỉ là một con vật nhanh nhẹn, khéo léo, thông minh và còn là một linh thú có

khả năng xua đuổi tà ma, đem lại niềm vui, hạnh phúc và an lành cho con người.

Qua đó, chúng ta thấy chó và khỉ được thờ tự tại Chùa Cầu là những con vật linh của người Nhật, nó có nhiệm vụ xua đuổi tà ma, không cho các loài yêu ma, quỷ quái đến phá hoại Chùa Cầu (vì Chùa Cầu theo quan niệm của người Nhật, là công trình giao thông công cộng, vừa là vật yểm xuống lưng con quái vật gây ra địa chấn ở Nhật cũng như ở Hội An), đồng thời cảnh báo cho con người những tai họa về địa chấn, nhằm mưu cầu sự bình yên cho đất nước Nhật Bản cũng như quá trình định cư của họ tại nơi đây.

2.2. Tín ngưỡng thờ Thần linh

Tại chùa Cầu, bên cạnh thờ Linh thú, người ta còn thờ Bắc Đế Trấn Vũ và Môn thần. Vậy Bắc Đế Trấn Vũ là nhân vật như thế nào? Và vì sao được thờ tự trang trọng tại chính điện của di tích chùa Cầu? Còn Môn thần được thể hiện dưới hình thức như thế nào? Có ý nghĩa gì trong đời sống tín ngưỡng của cư dân Hội An? Để trả lời câu hỏi đó, chúng ta tiến hành tìm hiểu về Bắc Đế Trấn Vũ và Môn thần, nhằm làm rõ vị trí, vai trò của các thần tại di tích.

Bắc Đế Trấn Vũ còn được gọi là Huyền Vũ Thánh Quân, Chân Vũ Thánh Quân, Bắc Cực Hữu Thánh Chân Nhân, là một trong những vị thần lớn

được tôn sùng trong Đạo giáo của Trung Quốc. Từ thời cổ, người ta đặt ra Thượng đế là chúa tể của trời và của thế giới. Dưới Thượng đế còn có năm vị Chúa, mỗi vị làm chủ một vùng trời, và các vị này được gọi tên với màu sắc tương ứng với hướng cai quản của mình. Màu xanh còn gọi là Thanh đế, cai quản vùng trời ở hướng Đông của thế giới; màu đỏ gọi là Xích đế, cai quản ở vùng trời hướng Nam; màu đen còn gọi là Huyền đế, làm chủ vùng trời phương Bắc; màu trắng gọi là Bạch đế cai quản vùng trời phía Tây; còn màu vàng gọi là Hoàng đế nằm ở Trung tâm. Cho đến nay, trong tín ngưỡng dân gian, Huyền đế - vị thần ở hướng Bắc tồn tại dưới một hình thức mới, ngài cai quản phần phía Bắc của trời và của thế giới, ngài cũng cai quản cả Thủy trong Ngũ hành (Kim, Mộc, Thổ, Thủy, Hỏa) và xua đuổi tà ma [6:276].

Tại chùa Cầu, Bắc Đế Trấn Vũ được thờ ở vị trí trung tâm của chính điện. Tượng của ngài đặt trên một chiếc bàn gỗ cao khoảng 1,2m. Phía trước ngài là bộ lư đồng và các chân đèn, bình hoa bằng sứ men xanh trắng. Sau lưng là bức vách gỗ, vẽ cảnh những đỉnh núi cao dựng đứng vô cùng hiểm trở. Hai bên khám thờ trang trí hai câu đối bằng chữ Hán, nhằm ca ngợi công đức của thần:

Hiển hách oai Thần nơi khuyết Bắc
Rõ ràng Đức đế chốn trời Nam

Tượng của ngài được tạc bằng gỗ mít, không sơn màu, cao 0,5m, phong thái uy nghi, khuôn mặt vuông vức nghiêm nghị, ngực ưỡn về phía trước, đầu đội mũ, chân để trần, thân mặc một chiếc áo dài buông xuống sát đất, bên ngoài mặc một chiếc áo giáp có trang trí hoa văn rất đẹp và nơi bụng có đeo một vòng đai. Nhiều năm trôi qua, bức tượng được tạc bằng gỗ mít, lại nằm trên một lạch nước, hằng năm phải hứng chịu bão lụt thường xuyên ở Hội An, cộng thêm các loài côn trùng gặm nhấm làm hư hại một số mảng ở trên thân tượng. Để bảo tồn bức tượng, các ngành chức năng ở Hội An đã phục chế một bức tượng khác để thờ tự tại chùa Cầu, còn bức tượng cũ được đưa về trưng bày và bảo quản tại Nhà trưng bày truyền thống lịch sử – văn hóa Hội An.

Bức tượng phục chế có một số điểm khác so với bức tượng gốc của di tích. Tượng Bắc Đế Trấn Vũ phục chế được sơn màu, thể hiện rõ nét những màu sắc tương ứng với chi tiết trên thân tượng. Bắc Đế Trấn Vũ cũng đứng với phong thái uy nghi, tóc dài buông xõa, đầu đội mủ vàng nạm ngọc, râu năm chòm phất phơ bay, áo dài màu xanh buông sát đất, ngoài mặt áo giáp, chân không giày dép, đứng trên lưng của một con rùa có rắn quấn quanh, hai tay cầm thanh bảo

kiếm đang trong tư thế ấn xuống mặt biển, mặt biển là một trôn đế hình tròn, thể hiện sóng nước đang cuồn cuộn trào dâng.

Tượng Bắc Đế Trấn Vũ được tạc theo hình vẽ mà người ta tương truyền vào thời Tống Huệ Tông (đời nhà Tống) ở Trung Quốc. Đó là năm 1118, Tống Huệ Tông sai đạo sĩ Lâm Linh Tố lập đàn, làm phép mời Bắc Đế Trấn Vũ hiện thân. Lễ cầu ngài được tổ chức vào giữa trưa, ngay trong cung điện. Vào giữa buổi lễ, trời đất tối sầm lại, bỗng xuất hiện một con rắn và một con rùa, Tống Huệ Tông bằng cúi lạy, dâng hương mong thần hạ cố hiện nguyên hình thật. Bỗng dưng một luồng sét xuất hiện, người ta nhìn thấy một bàn chân khổng lồ hiện ra trước cổng cung điện, Hoàng đế cúi lạy và lúc này thần hiện nguyên hình là một người cao lớn hơn 10 thước, khuôn mặt nghiêm nghị, có hào quang bao quanh, tóc buông xuống lưng, bay bay trong gió. Chân ngài để trần, ngài mặc một chiếc áo đen buông sát mặt đất, ống tay áo rộng, bên ngoài có áo giáp vàng với một đai lưng ngọc, trên tay cầm một thanh gươm, ngài đứng một lát rồi biến mất. Tống Huệ Tông là một vị vua nổi tiếng về hội họa, lập tức ông vẽ lại chân dung ngài. Về sau, chân dung này là hình mẫu dùng để vẽ cho những nơi có điện thờ Bắc Đế Trấn Vũ. Có nơi người ta vẽ sau lưng thần có một viên giám mã, tay cầm vũ khí và lá cờ đen, còn

ngài thì hai chân để trần, đứng trên một con rùa có rắn quấn quanh bơi trên mặt nước[6:277].

Bức tượng của Bắc Đế ở Chùa Cầu, không mang giày dép, chân đạp rùa rắn, được người ta lý giải với nhiều cách khác nhau. Một số người cho rằng, con rùa và con rắn đó chính là những thiên tướng trên trời, dưới quyền cai quản của ngài. Còn một số người khác lại cho rằng con rùa và con rắn đó, chính là những con quỷ thù địch, đã bị ngài đánh bại và chà dưới chân. Mà thực ra, con rùa và con rắn đó, chính là hình thức đầu tiên của thần. Người ta đã thấy nó xuất hiện từ thời Hán, khi mà người ta phân chia ra các phương cai trị của thần linh. Lúc đó, Rùa Rắn màu đen làm chủ phương Bắc; còn chim đỏ ở phương Nam; Hổ trắng tượng trưng cho phía Tây và Rồng lục tượng trưng cho phía Đông của thế giới. Còn hình người thì về sau này người ta mới thấy xuất hiện[6:278].

Để giải thích hình ảnh "Bắc Đế Trấn Vũ chân không giày dép, đứng trên 2 con rùa và rắn. Như chúng ta đã iết, vào đời nhà Minh, Đạo giáo ở Trung Quốc phát triển mạnh mẽ. Người ta đã thêu dệt nên những câu chuyện huyền thoại về thân thế và việc tu đạo của ngài. Người ta cho rằng, ngài là linh hồn của Ngọc Hoàng thượng đế hóa thân xuống trần gian để tu đạo. Ngài đã bốn lần hóa kiếp người và tu ở bốn nước khác nhau (một lần ở núi Linh Thứu, hai lần ở núi

Bồng Lai và lần thứ tư ở nước Tịnh Lạc). Trong ba lần đầu, ngài chưa đủ trí lực để điều khiển các thiên tướng dưới trướng, cũng như chưa đủ phép thuật để hàng ma phục yêu, nên lần thứ tư ngài lại xuống trần gian đầu thai làm Thái tử của nước Tịnh Lạc. Khi vừa sinh ra, được 9 con rồng phun nước cho ngài tắm. Khi lớn lên, thái tử rất thông minh, tinh thông võ nghệ, và có trí nhớ rất tuyệt vời. Đến năm 14 tuổi, thái tử dứt bỏ cuộc sống nơi hoàng cung, tìm đến núi Vũ Đang tu đạo.

Suốt 42 năm, ngài một mình ngồi trên phiến đá tập trung trí lực, chăm chú tu luyện. Ngài không ăn cơm, không uống nước, làm cho dạ dày và ruột đói cồn cào, nên chúng cứ sinh sự, cãi vã nhau, làm cho Chân Vũ không thể ngồi yên. ngài liền mổ bụng, móc hết dạ dày và ruột ném xuống đống cỏ sau lưng. Ở trong đống cỏ, dạ dày và ruột ngày đêm nhìn Chân Vũ tu luyện, ngài đã trở thành một con người giỏi giang, thần thông quảng đại, biến hóa khôn lường. Một hôm, ruột bỗng chui vào ống quần Ngài và biến thành một con Rắn lớn, toàn thân mang đầy vẩy rồng. Còn dạ dày thì nắm lấy giày của Chân Vũ, khoát lên lưng, lăn ba vòng và biến thành một con Rùa đen, có mai cứng như sắt. Từ đó Chân Vũ không còn giày để mang, mà phải đi chân đất.

Rùa và Rắn bò xuống núi, chúng ra sức ăn thịt gà, lợn, trâu, bò, dê và cả con người dưới chân núi Vũ

Đang. Nhìn thấy cảnh tượng như vậy, Chân Vũ liền cưỡi mây, đạp gió, khoát bảo kiếm đi thu phục chúng. Cuộc chiến diễn ra vô cùng khốc liệt, cuối cùng Rùa, Rắn bị Chân Vũ dùng phép thuật đè dưới chân mình. Lúc này bọn chúng van xin ngài tha mạng. Chân Vũ qui thuận và thu phục chúng làm hai tướng của mình. Từ đó, Chân Vũ Đại Đế, chân đạp Rùa, Rắn mà ngao du khắp chín phương trời[5:311-318].

Bắc Đế Trấn Vũ là vị thần chiếm vị trí quan trọng trong tín ngưỡng của người Hoa. Hình ảnh của Bắc Đế được thờ tự rất nhiều nơi trên đất nước ta, ngài gắn liền với công cuộc chống ngoại xâm, bảo hộ con người trong việc xây dựng các công trình kiến trúc thành quách, dinh thự, và ngài có khả năng hàng phục yêu ma và các loài thú dữ v.v... Cho nên người Hoa ở Hội An đã đặt niềm tin vào sự tài giỏi của ngài, thờ phụng ngài, mong ngài khống chế các cơn địa chấn, đem đến một cuộc sống bình yên, tránh được những tai ương do thiên nhiên gây ra khi họ định cư tại vùng đất có nhiều bất thường về địa chất.

2.3. Môn thần

Trên mỗi cánh cửa ra vào của ngôi Chùa có gắn hai khoanh gỗ tròn, mà người ta gọi là "*Mắt cửa*". Mắt cửa thực chất là núm khóa chốt cửa, có hình dáng chiếc đinh, phần tán ở đầu dày 10cm, đường kính khoảng 20cm, và phần chốt đục liền với tán tiết diện

hình chữ nhật dài 30cm, có chức năng liên kết đố cửa và khung cửa, không cho cánh cửa rời ra. Ở Hội An, mắt cửa có nhiều loại, có loại hình vuông, hình bát giác, lục giác, hình tròn, hình mặt hổ phù, v.v... và được trang trí với nhiều hoạ tiết khác nhau. Tại chùa Cầu, mắt cửa hình tròn, được sơn son thếp vàng, phần tán trang trí hình bốn hoa cúc xung quanh, xoáy lưỡng nghi ở giữa, phía dưới buộc tấm khăn điều, làm cho mắt cửa trở nên lung linh, huyền ảo trong ánh sáng rất hạn chế từ những chiếc đèn lồng. Mắt cửa trở thành linh hồn cho di tích.

Mắt cửa là biến thể thờ "*Môn thần*" trong tín ngưỡng của người Hoa ở khu phố cổ Hội An. Trước đây, người Hoa thường thờ hai vị thần: đó là thần Đầu và thần Ngọc Lữ. Hai vị thần này được thờ từ thời cổ và kéo dài cho đến thế kỷ XIII, XIV. Họ chính là những người gác cái cửa mà ma thường đi qua, để ra khỏi thế giới người chết và lang thang trên mặt đất, cửa này nằm ở đầu Đông Bắc của thế giới.

Những thần hiện nay thay thế họ là những nhân vật lịch sử, từng làm quan võ cao ở triều đình nhà Đường vào đầu thế kỷ thứ VII. Người ta kể rằng hoàng đế Thái Tông một đêm vì nằm nghe thấy con quỷ gây tiếng ồn ở cửa đi vào các phòng trong cung điện bằng cách ném gạch ngói nên ông lâm bệnh. Hai viên tướng là Tần Thúc Bảo và Úy Trì Kính Đức xin

hoàng đế cho đứng gác ở cửa. Họ đứng gác nhiều đêm như thế và con quỷ không dám đến gần nên hoàng đế khỏi bệnh. Ngài bèn sai vẽ chân dung của các viên tướng này, tay cầm vũ khí và treo lên mỗi cánh cửa một vị, từ đó con quỷ không dám đến gần nữa, hoàng đế được ngủ yên.

Sau đó hai viên tướng này được vẽ ra vô số, người ta vẽ họ ở chân các công sở, cửa đền, cửa cung điện, nhà riêng v.v... Còn dân thường thì dán lên mỗi cánh cửa nhà mình một hình vẽ thô sơ sặc sỡ. Các thần bao giờ cũng mặc võ phục, đôi khi hiếm hơn mặc y phục quan văn. Nói chung người ta không thờ cúng thần Cửa, người ta chỉ dán lên thế là đủ. Nhưng đó là vị thần rất cảnh giác và chính nhờ họ mà những con ma xấu không vào nhà được[6:208-210].

Khi người Hoa sang cư trú ở Hội An, do điều kiện khí hậu ở Hội An quá khắc nghiệt, nắng nóng, mưa nhiều, gió bão, lũ lụt thường xuyên nên trong các công trình kiến trúc dân dụng và tín ngưỡng của mình, họ đã thay thế các bức tranh thành hai khoanh gỗ hình tròn, hình lục giác, bát giác... gọi là "*mắt cửa*", đây là nét độc đáo mà nhiều nơi khác không có. Từ là chi tiết kiến trúc có chức năng liên kết đố và khung cửa, chốt cửa phát triển thành một vật gắn với ý nghĩa thờ Môn thần. Mắt cửa thể hiện cho khát vọng về một cuộc sống ấm no, hạnh phúc, tránh được rủi ro, tránh không

cho tà ma xâm phạm vào nơi cư ngụ, gây nên bệnh hoạn, gia đình xào xáo, v.v... Cho nên, mắt cửa vừa thực hiện chức năng là một chiếc chốt cửa, vừa thể hiện tín ngưỡng thờ "*Môn thần*" của người Hoa ở khu phố cổ Hội An.

3. Một vài nhận xét

- Chùa Cầu là một công trình kiến trúc độc đáo. Cầu do người Nhật xây dựng vào cuối thế kỷ XVI, đầu thế kỷ XVII, bên trong đặt bốn tượng chó và khỉ – là những con vật trong tín ngưỡng của người Nhật. Còn ngôi chùa do người Hoa dựng lên vào năm 1653 (trùng với thời gian xây dựng Trừng Hán cung), bên trong thờ Môn Thần và Bắc Đế Trấn Vũ – là những vị Thần trong Đạo giáo của Trung Hoa. Tuy nhiên, có nhà nghiên cứu cho rằng: chùa Cầu không phải do người Nhật xây dựng lên, mà do người Hoa bỏ tiền ra thuê các kiến trúc sư người Nhật Bản thiết kế và thi công, nếu không tại sao các thanh xà trên cầu ghi lại việc trùng tu là do người Minh Hương đảm nhiệm? Và nếu là của người Nhật, thì người Minh Hương lấy tư cách gì "xúc bỏ" các con khỉ và chó là những con vật linh trong tín ngưỡng của người Nhật, cho ra ngồi "chò hỏ" ở bốn góc cầu và thay vào đó là ông Bắc Đế?[11:32 – 33].

Trong nhận định trên, tác giả đã cho rằng chùa và cầu là một, mà thực ra nó là hai cá thể kiến trúc

được xây dựng trong những khoảng thời gian khác nhau và chủ nhân của chúng cũng khác nhau. Theo bản đồ *Thiên Nam tứ chí lộ đồ thư* do đại thần Đỗ Bá vẽ khoảng năm 1630 đến năm 1653 thì đã có tên "*Hội An kiều*" (với hình chiếc cầu có mái)[12:94 – 95]. Như vậy, cây cầu đã được xây dựng trước năm 1630, tức là trước khi người Nhật buộc phải hồi hương. Như chúng ta đã biết, trong khoảng thời gian từ năm 1592 đến năm 1635 là thời kỳ Châu Ấn thuyền của Nhật Bản, người Nhật đã sinh sống đông đúc tại Hội An, và họ là những thương gia giàu có nên đã bỏ tiền ra xây dựng cây cầu, và đặt tượng linh cẩu và giả nhân ở bốn góc là những con vật linh, ngăn chặn tà ma xâm phạm đến cây cầu (bởi cây cầu là đường giao thông qua lại giữa hai phố, vừa là vật yểm thủy đạo được đặt trên đường nước chảy ra sông Hội An), nhằm ngăn chặn các loài thủy quái không thể gây ra địa chấn, đem lại sự bình yên cho phố cổ Hội An. Chỉ vài chục năm sau, thiền sư Trung Hoa là Thích Đại Sán năm 1695 khi đến Hội An, ông đã khẳng định trong *Hải ngoại kỷ sự* tên "*Cầu Nhật Bản*"[17:154]. Còn ngôi chùa phải đến năm 1653 mới được người Hoa xây dựng lên (sau khi người Nhật đã suy giảm), nằm bên cạnh chiếc cầu, bên trong thờ Bắc Đế Trấn Vũ – vị thần có khả năng trị thủy và khống chế ma quỷ, có lẽ từ đó mới ra đời tên gọi chùa Cầu. Cho nên, chúng ta có thể khẳng

định rằng, người Hoa đã không "xúc bỏ" các con vật linh của người Nhật, và nó vẫn được thờ tự ở bốn góc cầu theo tín ngưỡng của cư dân Nhật trước đây. Còn Bắc Đế Trấn Vũ được thờ ở chính điện của ngôi chùa là điều hiển nhiên bởi ngôi chùa là do người Hoa xây dựng.

Còn niên đại trên các cây xà ở chiếc Cầu ghi lại là do người Minh Hương trùng tu. Thì như chúng ta đã biết, Chùa Cầu được làm chủ yếu từ các vật liệu bằng gỗ, trải qua nhiều năm tháng, cộng với khí hậu khắc nghiệt của mảnh đất ven biển miền Trung nên không tránh khỏi bị hư hại; Thêm vào đó, năm 1773 nội chiến trong nước diễn ra triền miên, khu vực Hội An đã bị chiến tranh tàn phá nặng nề, tháng 8 năm 1778, M. Chapman đến Hội An và ghi trong nhật ký của mình: "*... ngày 30 đến Hội An, thành phố này bị chiến tranh tàn phá gần hết, chỉ còn trơ trọi những mang tường cháy nham nhở... Hội An xưa là nơi đô hội, nhà cửa bằng gạch ngói san sát, đường đi lát đá nay chỉ thấy một sự đổ nát mà không ngăn nổi kinh dị...*". Còn Ch. Maybon đến Hội An năm 1780 cho biết: "*... không tìm thấy vết tích gì của những nhà cửa lợp ngói trước kia ngoài vài mảnh tường như bị đốt cháy. Toàn bộ các nhà cửa, phố phường bị san phẳng và phá hủy đến tận chân móng*". Gần 20 năm sau chiến tranh, J. Barrow đến Hội An chỉ thấy những

xóm làng đổ nát đến phải thất vọng, xóm làng to lớn nhất cũng chỉ còn khoảng 100 nhà bằng tranh tre[13:47]. Như vậy, chùa Cầu cũng không tránh khỏi bị chiến tranh tàn phá, nên bắt buộc phải trùng tu lại, mà người Minh Hương là những người bỏ tiền ra sửa chữa vì lúc này người Nhật đã suy tàn, còn người Hoa đã trở nên giàu có, họ đã chiếm lĩnh toàn bộ thị thị trường thương mại ở Hội An. Nên trên các cây xà ghi lại là do người Minh Hương đảm nhiệm việc trùng tu thì chẳng có gì là khó hiểu.

- Bắc Đế Trấn Vũ là vị Thần được thờ tự rất nhiều nơi ở Việt Nam. Hầu như cả ba miền: Bắc, Trung, Nam đều có miếu thờ Ngài. Ở Hà Nội việc thờ Bắc Đế gắn liền với công cuộc chống ngoại xâm của dân tộc ta; bên cạnh đó ngài còn hiển linh giúp chính quyền phong kiến trừ diệt yêu ma, yên ổn trong quá trình xây dựng các công trình kiến trúc thành quách, dinh thự.

Còn ở Hội An, việc thờ tự Bắc Đế gắn liền với việc trị thủy, vì khu phố cổ Hội An nằm trên nền địa chất có nguồn gốc là biển gió của vùng đất bồi hạ lưu sông Thu Bồn. Đây là một vùng đất mà địa chất có nhiều biến động, và được bao quanh bởi các con sông. Trong khi đó, sông Thu Bồn là con sông có lượng nước lớn nhất miền Trung, lại nằm gần một trong những trung tâm mưa lớn của cả nước. Hàng năm,

sông Thu Bồn đổ ra biển khoảng 20km^3 nước, do lượng nước lớn dồn dập trong một thời gian ngắn, cửa sông lại hẹp, làm cho bờ sông có lúc lở lúc bồi, lúc bị cắt xé từng mảng trong mùa mưa lũ. Ở Hội An, từ tháng 9 đến tháng 12 âm lịch thường xảy ra lũ lụt. Mỗi năm, Hội An phải hứng chịu từ một đến hai đợt lũ kèm theo giông bão, mỗi khi lũ dâng, những dãy nhà ven sông thường ngập chìm trong biển nước, phải đến 3 - 4 ngày sau, thậm chí cả tuần nước mới rút. Giáo sĩ dòng Tên, người Ý là Cristophoro Borri có mặt ở Quảng Nam thế kỷ XVII, nhận xét: "*... những cơn mưa liên tục từ trên triền núi cao, các dòng nước tuôn trào tràn ngập vương quốc chảy ra đến tận biển...*" [7:15].

Chính vì điều kiện thiên nhiên khắc nghiệt ở Hội An, và do trình độ văn minh còn thấp kém, nên những cư dân ở đây không có khả năng chống đỡ trước sự tàn phá của tự nhiên. Kể từ khi đến Hội An, những thương nhân Hoa kiều đã trải qua những chặng đường đầy gian nan vất vả, đến vùng đất lại có nhiều biến động về địa chất, đối đầu với thiên nhiên khắc nghiệt càng làm cho họ thêm lo sợ, nên họ đặt niềm tin của mình vào một thế lực siêu nhiên, có khả năng ngăn chặn triều cường, điều hoà phong thổ, giúp họ thuận lợi trong việc buôn bán. Do đó, họ thờ Bắc Đế Trấn Vũ làm chỗ dựa về mặt tinh thần của mình trong quá trình định cư tại vùng đất mới, giúp họ yên lòng vượt

qua những khó khăn và có thêm niềm tin trong công cuộc mưu sinh.

- Tại chùa Cầu, người ta thờ hai vị thần cửa. Hai vị này có nhiệm vụ bảo vệ không gian linh thiêng của Bắc Đế Trấn Vũ, ngăn chặn sự quấy phá của ma quỷ, ảnh hưởng đến nơi ngự trị của thần. Thần cửa được thể hiện dưới hình dáng của hai chiếc chốt cửa mà cư dân địa phương vẫn quen gọi là "*Mắt cửa*". Viết về mắt cửa, các nhà nghiên cứu cho rằng: "*Người Hội An quan niệm con người và con vật đều có mắt để nhìn đời và nhìn lòng mình, thì đồ vật gắn với con người cũng phải có mắt. Cái thuyền là nhà nổi trên sông phải được vẽ mắt trước khi hạ thủy, cái nhà trên đất cũng phải có mắt để tránh cho chủ nhà những tai nạn*"[15:50].

Phạm Hoàng Hải trong *Người bạn đường du lịch văn hóa Hội An* có viết: "*Người Hội An quan niệm con người, con vật đều có mắt để nhìn đời và nhìn vào lòng mình thì các đồ vật gắn với vận mạng con người cũng phải có mắt. Các thuyền ghe ở Hội An cũng được vẽ vào hai bên mũi thuyền hai con mắt rất to và rõ để nhìn thấy mọi tai ương trên biển khơi. Cái nhà, nơi con người sống cả đời trong đó cũng phải có đôi mắt để bảo vệ mình và cũng mở cửa tâm hồn mình với xã hội*"[16:39].

Qua hai ý kiến trên, các tác giả đều cùng một quan điểm cho rằng: "*Người Hội An quan niệm con người và con vật đều có mắt để nhìn đời và nhìn vào*

lòng mình thì đồ vật gắn với con người cũng phải có mắt". Vậy thì nhiều đồ vật khác cũng gắn chặt với cuộc đời của mỗi con người sao không có mắt ? Hai tác giả còn đưa ra ý kiến về chiếc ghe ở Hội An cũng được vẽ mắt, điều này hẳn ai cũng biết, đâu chỉ riêng Hội An mà nhiều địa phương trên đất nước ta ghe thuyền cũng thường được vẽ mắt. Còn cái nhà, nơi con người sống cả đời cũng phải có "*đôi mắt*" thì hơi vô lý, bởi ở Hội An, mắt cửa chỉ tập trung trong những di tích kiến trúc dân dụng và kiến trúc tôn giáo tín ngưỡng của người Hoa, còn những ngôi nhà của người Việt thì hiếm thấy. Trong khi đó, làng mộc Kim Bồng (nay là xã Cẩm Kim – Hội An) - nơi sản sinh ra những nghệ nhân góp phần hình thành nên quần thể kiến trúc khu phố cổ Hội An thì trong những ngôi nhà của họ lại không chạm khắc trang trí mắt cửa. Còn ở Huế cũng như một số địa phương khác cũng tìm thấy một vài chiếc mắt cửa, đó chẳng qua là do sự giao lưu văn hóa giữa các vùng, miền với nhau. Theo tôi, mắt cửa là biến thể của hình thức thờ "*Môn thần*" trong tín ngưỡng của người Hoa ở khu phố cổ Hội An.

Trong tín ngưỡng của người Hoa, thần cửa được thể hiện dưới nhiều dạng khác nhau, đôi khi chỉ là bức tranh, bức tượng hoặc một vài câu bùa chú gắn trên các cánh cửa. Dưới thời Xuân Thu, Lỗ Ban đã sáng chế ra chiếc vòng cửa hình con ốc, về sau được đổi

thành hình của các mãnh thú, đầu quái thú, lắp trên các cánh cửa ra vào nhằm ngụ ý bảo vệ không gian bên trong của ngôi nhà. Qua các đợt khai quật khảo cổ ở Thiểm Tây (Trung Quốc), các nhà nghiên cứu đã tìm thấy bức phù điêu thời Đông Hán có trang trí đầu quái thú thể hiện thành ba lớp: lớp trên, lớp giữa và lớp dưới. Lớp trên là hình của Chu Tước đang sải cánh bay; giữa là đầu quái thú ngậm chiếc vòng thiếc; dưới là rồng hổ điêu hoặc mãnh thú tựa hình tê giác. Người ta cho rằng, Chu Tước là loài chim khỏe, đẹp, có thể bắt mãnh thú, hổ, sói, khiến cho tà ma không dám làm hại, nên người ta đem hình ảnh của Chu Tước trong tưởng tượng vẽ lên cánh cửa cùng với đầu mãnh thú[9:529]. Về sau, Thần cửa được thay thế bằng hình ảnh của con người như: Thành Khánh, Thần Đồ, Ức Lũy, Tần Thúc Bảo, Úy Trì Kính Đức – là những vị dũng sĩ, những tướng lĩnh có khả năng xua đuổi tà ma. Cho nên, chúng ta cũng không lạ gì khi người Hoa sang định cư ở Hội An, do điều kiện khí hậu khắc nghiệt, họ đã thay thế các vị thần cửa thành hai khoanh gỗ hình tròn, hoặc hình bát giác, lục giác, mặt hổ phù v.v... cho phù hợp với kiến trúc và khí hậu ở Hội An thì đó cũng là điều dễ hiểu.

- Tín ngưỡng thờ Bắc Đế và Môn thần tại chùa Cầu chứa đựng nhiều giá trị độc đáo. Nó thể hiện cho

thời kỳ Đạo giáo phát triển và lan tỏa ra nhiều quốc gia trên thế giới, ảnh hưởng mạnh mẽ đến đời sống của người dân. Khi con người xuôi tay, bất lực trước những tai họa của thiên nhiên, họ không thể tự cứu rỗi mình, nên phải dựa vào một lực lượng siêu nhiên là các vị thần linh. Trong đó, Bắc Đế Trấn Vũ là vị thần có khả năng trị thủy, nhằm ngăn chặn, đẩy lùi những cơn địa chấn diễn ra ở Hội An, ổn định về mặc phong thổ, giúp cho cư dân làm ăn buôn bán được thuận buồm xuôi gió. Còn Môn thần là vị thần có khả năng ngăn chặn tà ma, giúp họ tránh được những hoạn nạn, rủi ro trong cuộc sống. Trước đây, cộng đồng cư dân người Minh Hương ở Hội An thường tiến hành tổ chức lễ hội Long Chu vào ngày 20-7 âm lịch hàng năm. Lễ hội được tổ chức thành một đám rước thuyền rồng lôi cuốn đông đảo người dân tham dự, kéo dài qua nhiều ngõ phố, trong tiếng nhạc bát âm, tiếng kèn, trống rộn ràng, nhằm tôn vinh quyền uy của Bắc Đế Trấn Vũ. Alber Sallet – một tác giả người Pháp đã viết về lễ hội Long Chu ở chùa Cầu trước đây: "Lễ hội theo tập tục đó tiến hành ngày 20-7 âm lịch. Lễ hội diễu hành náo nhiệt. Trong quá trình lễ hội đó, một chiếc thuyền bằng hàng mã lớn được trình bày ra với đủ buồm lái. Nó được đốt đi sau khi kết thúc lễ hội" [18:17]. Hiện nay tại chùa Cầu, vào các ngày rằm, ngày mồng một,

ngày tết, v.v... cư dân Hội An đến thắp nhang trước các bức tượng chó, khỉ và Bắc đế, người ta chỉ làm vậy là đủ, là thể hiện sự tôn trọng, sùng bái và cầu mong sự che chở của các thần. Nếu như ở Hà Nội, hằng năm thường tổ chức lễ hội vào các ngày sinh, ngày hóa của Thần với nhiều trò chơi, thì ở chùa Cầu không diễn hình thức lễ hội nào.

- Chùa Cầu là một công trình kiến trúc dân dụng và tín ngưỡng độc đáo ở đô thị thương cảng cổ Hội An. Và còn là một minh chứng lịch sử cho thời kỳ huy hoàng, thịnh vượng cũng như suy tàn của thương cảng cổ Hội An. Nó còn là kết quả của những tinh hoa nghệ thuật truyền thống, của ba dân tộc: Việt – Hoa – Nhật đã từng cộng cư, sinh sống trên mảnh đất Hội An. Một chiếc cầu có mái che, bắc ngang qua một rạch nước, bên trong thờ Linh thú của người Nhật và có ngôi chùa nhỏ thờ Bắc Đế Trấn Vũ bên cạnh, thì không nơi nào trên đất nước ta có được. Chùa Cầu trở thành di tích kiến trúc, tôn giáo tín ngưỡng "*độc nhất vô nhị*" hiện đang tồn tại ở Việt Nam.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Phố Trần Phú, thuộc phường Minh An. Trước đây là khu phố của người Nhật, và còn gọi là phố của những "*người ở phía mặt trời mọc*".
2. Phố Nguyễn Thị Minh Khai, thuộc phường Cẩm Phô. Trước đây là khu phố của người Hoa, và còn gọi là phố của những "*người ở phía mặt trời lặn*".
3. Bản dịch của Tống Quốc Hưng - Trung tâm Quản lý bảo tồn di tích Hội An.
4. Quốc sử quán triều Nguyễn. *Đại Nam nhất thống chí*, bản dịch, Sài Gòn, 1964.
5. *Bồ Tát ngoại truyện*. Dương Thu Ái – Nguyễn Kim Hanh dịch, Nxb Văn hóa Thông tin, 2003.
6. **Henri Maspéro**. Đạo giáo và các tôn giáo ở Trung Quốc, Lê Diên dịch, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 2000.
7. **Christophoro Borri**. *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Hồng Nhuệ dịch, Nxb.Thành phố Hồ Chí Minh, 1998.
8. **V. Ovsinnicov, I. Ladanov**. *Người Nhật*, Đức Dương biên soạn, Nxb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2004.
9. **Vương Kiến Huy, Dịch Học Kim** (chủ biên). *Tinh hoa tri thức văn hóa Trung Quốc*, Nxb Thế giới, 2004.
10. **Jean Chevalier – Alain Cheerbrant**. *Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới*, Nxb Đà Nẵng – Trường viết văn Nguyễn Du, 1997.

11. **Thy Hảo Trương Duy Hy**. *Nguồn gốc chùa Cầu*, Tạp chí Xưa và Nay, số 68B tháng 10 năm 1999. tr 32 - 33.

12. *Hồng Đức bản đồ*, Sài Gòn 1963.

13. **Nguyễn Hồng Kiên**, *Về khu phố cổ Hội An*, Tạp chí Văn hoá nghệ thuật, số 8-1998.

14. **Chương Thâu**, *Lai Viễn Kiều, nhịp cầu tượng trưng cho tình hữu nghị Việt – Nhật từ thế kỷ XVII*, Trong *Đô thị cổ Hội An*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội 1991, tr 325– 329.

15. **Chu Quang Trứ**. *Hội An nơi hội tụ các yếu tố nghệ thuật*, Tạp chí Văn hoá nghệ thuật, số 8-1998, tr 49 – 51.

16. **Phạm Hoàng Hải**. *Người bạn đường du lịch văn hóa Hội An*, Nxb Thế giới, Hà Nội 2001.

17. **Thích Đại Sán**. *Hải ngoại kỷ sự*, Viện Đại học Huế – Ủy ban phiên dịch sử liệu Việt Nam, 1963.

18. **Nguyễn Phước Tương**. *Làng Minh Hương và sự phát triển kinh tế và giao lưu văn hóa của cảng thị Hội An trong thế kỷ XVII – XIX*. Kỷ yếu hội thảo "*Nghiên cứu vai trò lịch sử của xã Minh Hương ở thương cảng Hội An thế kỷ XVII – XIX*". Hội An tháng 4-1999.

Tượng Bắc Đế Trấn Vũ

Ảnh: Võ Văn Hoàng

Biến chuyển dân cư và thành phần dân tộc ở vùng Nam Bộ cuối thế kỷ XX - đầu thế kỷ XXI

TS. Nguyễn Tuấn Triết

Về tổ chức hành chính, hiện nay vùng Đông Nam Bộ gồm thành phố Hồ Chí Minh và các tỉnh Bình Phước, Tây Ninh, Bình Dương, Đồng Nai, Bà Rịa - Vũng Tàu.

Về địa lí tự nhiên, vùng Đông Nam Bộ là khu vực chuyển tiếp giữa miền núi Nam Trường Sơn – Tây Nguyên sang châu thổ sông Cửu Long, nên có địa hình rất đa dạng, có đường biên giới dài trên 500 km (giáp các tỉnh Môn-đun-ki-ri, Kông-pông-chàm, Svay-riêng và Prây-ven của Campuchia), có gần 180 km bờ biển[1]... Cư dân vùng Đông Nam Bộ từ lâu đời đã gồm nhiều thành phần dân tộc, trong đó những nhóm người Châu Ro, Stiêng, Mạ, Mnông... được coi là cư dân bản địa. Những người Việt, người Chăm, người Khmer, người

[1] Theo tổ chức vùng lãnh thổ hiện nay, vùng Đông Nam Bộ gồm cả quần đảo Côn Sơn (huyện Côn Đảo, tỉnh Bà Rịa - Vũng Tàu), cách thành phố Vũng Tàu gần 200 km.

Hoa... cũng đã định cư trên địa bàn Đông Nam Bộ từ hàng trăm năm nay.

Trước năm 1975, trong các cộng đồng dân tộc ít người sinh sống trên địa bàn Đông Nam Bộ, có những bộ phận cư trú tập trung ở miền đồng bằng (như người Chăm ở Đồng Nai, Tây Ninh; người Khmer ở Tây Ninh, Bình Phước, Bình Dương, Đồng Nai, Bà Rịa – Vũng Tàu v.v...); có những bộ phận cư trú tập trung ở miền rừng núi (như người Stiêng ở Bình Phước, Tây Ninh, Đồng Nai; người Mạ, người Châu Ro ở Đồng Nai, Bà Rịa- Vũng Tàu; người Mnông ở Bình Phước v.v...); và về sau có những bộ phận chuyển cư đến các đô thị (như những nhóm người Hoa, người Chăm, người Khmer ở TP. Hồ Chí Minh và một số đô thị khác); v.v...

Từ sau năm 1975, nhu cầu khai thác tài nguyên thiên nhiên, phát triển kinh tế - xã hội... trên địa bàn, đặc biệt là từ khi vùng kinh tế trọng điểm phía Nam được xác lập[2], đã làm cho vùng Đông Nam

---

[2] Căn cứ Quyết định số 146/2004/QĐ-TTg ngày 13 tháng 8 năm 2004 của Thủ tướng Chính phủ về phương hướng chủ yếu phát triển kinh tế - xã hội vùng kinh tế trọng điểm phía Nam đến năm 2010 và tầm nhìn đến năm 2020, vùng kinh tế trọng điểm phía Nam gồm 7 tỉnh và thành phố trực thuộc Trung ương là: thành phố Hồ Chí Minh, các tỉnh Bình Phước, Tây Ninh, Bình Dương, Đồng Nai, Bà Rịa–Vũng Tàu, Long An. Như vậy, vùng Đông Nam Bộ và vùng kinh tế trọng điểm phía Nam hiện nay gần như tương thích về không gian địa lí và không gian phát triển.

Bộ có sức hút lớn về nguồn nhân lực. Chính vì vậy, vào những năm cuối thế kỉ XX – đầu thế kỉ XXI, đồng thời với quá trình phát triển dân số tự nhiên, ở vùng Đông Nam Bộ đã diễn ra nhịp độ tăng dân số cơ học lớn (đây là vùng có số dân nhập cư lớn thứ 2 của cả nước, chỉ đứng sau Tây Nguyên). Nhịp độ tăng dân số nhanh có tính đột biến (đặc biệt là tỉ lệ cao của di dân tự do) đã làm nảy sinh không ít các vấn đề nan giải thuộc các lĩnh vực quản lý nhân khẩu, nhà ở, việc làm, học hành, sinh hoạt giải trí, môi trường, tệ nạn xã hội...[3]. Mấy năm gần đây, trong khi làn sóng di dân tự do vào vùng Tây Nguyên có phần chựng lại, thì nhịp độ di dân tự do vào một số địa bàn thuộc vùng Đông Nam Bộ vẫn không ngừng[4].

---

[3] Ở một số nơi, di dân tự do đã phá rừng lấy đất canh tác, tự phát tạo ra những điểm dân cư tạm bợ, làm phá vỡ quy hoạch đô thị và cảnh quan môi trường sinh thái, nảy sinh những vấn đề phức tạp và nan giải về rác, nước thải ô nhiễm, trẻ em lang thang, tắc nghẽn giao thông, mua bán - chuyển nhượng đất - rừng, v.v...

[4] Ví dụ: ở tỉnh Bình Phước, kết quả thống kê cho thấy tỉ lệ tăng dân số cơ học toàn tỉnh có năm đạt 4,5%, có năm tới 6%; từ năm 1997 đến giữa năm 2003, số dân di cư tự do đến tỉnh này là gần 16 nghìn hộ (trên 54 nghìn khẩu), trong đó phần lớn có nguyên quán từ các tỉnh phía Bắc; ở thành phố Hồ Chí Minh, tại thời điểm tháng 11/2002 đã có 1.257.468 người từ các tỉnh và thành phố trên cả nước đến tạm trú dài hạn

Thực tế nêu trên đã tác động mạnh mẽ đến sự chuyển biến về dân cư và thành phần dân tộc trên địa bàn Đông Nam Bộ vào những năm cuối thế kỉ XX – đầu thế kỉ XXI.

Vào giữa thập kỉ 80 của thế kỉ XX, trong dân cư vùng Đông Nam Bộ có trên 40 thành phần dân tộc. Đến giữa thập niên đầu của thế kỉ XXI, dân cư toàn vùng Đông Nam Bộ đã bao gồm 53 trong tổng số 54 thành phần dân tộc trên cả nước, trong đó ở tỉnh Tây Ninh có 27 thành phần dân tộc, con số này ở tỉnh Bình Dương là 28, Bà Rịa -Vũng Tàu là 35, tỉnh Bình Phước là 41, ở tỉnh Đồng Nai là 43, và ở thành phố Hồ Chí Minh là 45. Như vậy, thành phố Hồ Chí Minh là địa bàn có nhiều thành phần dân tộc nhất, kế đó là tỉnh Đồng Nai và tỉnh Bình Phước. Kết quả khảo sát vào giữa năm 2004 cho thấy, trong các thành phần dân tộc ít người đang sinh sống tại vùng Đông Nam Bộ hiện nay, bên cạnh những cộng đồng cư dân tại chỗ (Châu Ro, Stiêng, Mạ, Mnông, Khmer, Cơ Ho, Chăm, Hoa,...) còn thêm nhiều thành phần dân tộc mới nhập cư, có nguyên quán từ Bắc Trường Sơn -Tây Nguyên và từ vùng núi Đông Bắc, Tây Bắc nước ta (Jrai, Êđê, Bahna, Xơ-đăng, Hrê, Bru -Vân Kiều, Cơ-tu, Giẻ-Triêng, Kor, Tà-ôi, Brâu, Rơ măm, Tày, Thái, Mường, Nùng, H'mông, Dao, Ngái, Sán Chay, Sán Dìu, Thổ, Giáy, Khơ-mú, Kháng, Xinh-mun, Hà Nhì, Lào, La

Chí, La Ha, Phù Lá, La Hủ, Lự, Lô Lô, Chứt, Mảng, Pà Thẻn, Cơ Lao, Bố Y, Si La, Pu Péo, ...). Trong số di dân đến từ núi rừng Đông Bắc, Tây Bắc, số lượng di dân tự do chiếm tỉ lệ khoảng 50 % ....

Như vậy, trong những năm cuối thế kỉ XX-đầu thế kỉ XXI, trên khắp các địa bàn ở vùng Đông Nam Bộ, từ thành thị đến nông thôn, từ miền núi đến đồng bằng và hải đảo, dân số và thành phần dân tộc trong dân cư đều gia tăng. Cho đến nay, dân cư vùng Đông Nam Bộ đã bao gồm hầu hết các thành phần dân tộc hiện diện trên cả nước. Trong cộng đồng dân cư ở vùng Đông Nam Bộ hiện nay, người Việt là đa số (trên 10 triệu); trong 52 thành phần dân tộc ít người, có số dân đông nhất là người Hoa (trên 600 nghìn), kế đến người Stiêng (gần 70 nghìn), người Tày (khoảng 35 nghìn), người Nùng (khoảng 34 nghìn), người Khmer (gần 30 nghìn), người Châu Ro (khoảng 21 nghìn), người Chăm (trên 11 nghìn), người Mnông (gần 8 nghìn), người Mường (trên 6 nghìn), người Dao (gần 6 nghìn), người Mạ (gần 3 nghìn), người Thái (trên 2 nghìn), v.v...

Tiếp tục tìm hiểu về sự chuyển biến dân cư và thành phần dân tộc tại vùng Đông Nam Bộ trong những năm cuối thế kỉ XX – đầu thế kỉ XXI, chúng ta thấy hiện lên quá trình và hình thái nhập cư, cộng cư, xen cư... ngày càng phổ biến, đa dạng, mang nhiều sắc thái.

Tư liệu qua khảo sát gần đây tại một số địa phương cho thấy:

Huyện Bến Cầu tỉnh Tây Ninh giáp với tỉnh Xoài Riêng thuộc Campuchia, có 6 xã biên giới là Long Phước, Long Khánh, Long Thuận, Tiên Thuận, Lợi Thuận, An Thạnh. Thành phần dân tộc ít người trong cộng đồng dân cư ở đây hầu không có người Khmer, mà có khoảng 120 người Thái (hầu hết mang họ Hà và họ Vi), trong đó phần lớn là di dân tự do từ huyện Bá Thước tỉnh Thanh Hoá tới. Số người Thái này định cư tại một khu vực gần biên giới thuộc ấp Phước Trung, xã Long Phước.

Xã Tân Hưng, huyện Đồng Phú, tỉnh Bình Phước là một đơn vị hành chính mới được thành lập. Xã này có các ấp: Suối Đôi, Suối Gia, Pa pếch, Cây Cày 9 đọt và ấp 5. Dân cư xã Tân Hưng hiện có 10 thành phần dân tộc (gồm người Việt và 9 thành phần dân tộc ít người), sống xen kẽ trong các ấp. Riêng cư dân của một ấp Pa Pếch cũng hội đủ 10 thành phần dân tộc vừa nêu. Trong số 9 thành phần dân tộc ít người ở đây có 3 thành phần dân tộc tại chỗ (Stiêng, Châu Ro, Khmer) và 6 thành phần dân tộc mới nhập cư (Tày, Nùng, Hoa, Thái, Cao Lan, Sán Chỉ).

Xã Tà Lài là một xã vùng sâu thuộc huyện Tân Phú, tỉnh Đồng Nai, có diện tích tự nhiên là 2.889 ha. Cộng đồng dân cư xã Tà Lài hiện nay gồm 12 thành

phần dân tộc, trong đó dân số các thành phần dân tộc ít người chiếm tỉ lệ trên 30% dân số chung, phân bố cư trú theo 7 ấp. Ở đây, dân cư ấp 7 có phần lớn là người Tày di cư từ Cao Bằng vào; trong khi đó cư dân ấp 4 có tới 8 thành phần dân tộc ít người, gồm 83 hộ người Việt, 108 hộ người Stiêng, 120 hộ người Mạ, 8 hộ người Ra glai, 1 hộ người Cơ Ho,7 hộ người Châu Ro,1 hộ người Khmer, 1 hộ người Nùng.

Huyện Côn Đảo tỉnh Bà Rịa – Vũng Tàu là một huyện có dân số ít nhất và từng được xem là có thành phần dân tộc đơn điệu nhất ở vùng Đông Nam Bộ nói riêng và toàn Nam Bộ nói chung, mà hiện nay dân cư huyện đảo này cũng có 6 thành phần dân tộc: Việt, Khmer, Hoa, Stiêng, Chăm, Tày.

Bình Dương và Tây Ninh là hai tỉnh có số lượng thành phần dân tộc thấp so với các tỉnh và thành phố thuộc vùng Đông Nam Bộ. Tuy vậy, qua khảo sát tại tỉnh Bình Dương đã cho thấy: dân số các thành phần dân tộc ít người ở tỉnh này cũng phân bố trên 69 xã, phường, thị trấn của đủ 7 huyện thị hiện có: huyện Phú Giáo (9/9 xã), huyện Dầu Tiếng (11/11 xã), huyện Tân Uyên (17/18 xã), huyện Bến Cát (13/15 xã), huyện Thuận An (6/10 xã), huyện Dĩ An (5/6 xã), thị xã Thủ Dầu Một (8/10 xã, phường). Dân nhập cư tự do vào tỉnh Bình Dương trong mấy năm qua có một bộ phận đáng kể các thành phần dân tộc ít

người từ đồng bằng sông Cửu Long và các địa phương vùng Tây Nguyên, Nam Trung Bộ và Nam Bộ (điển hình là gần 500 người Chăm từ An Giang và thành phố Hồ Chí Minh di cư tới trong 7 năm qua, hiện nay số dân này phân bố cư trú tại địa bàn 11 xã của 7 huyện thị trên toàn tỉnh).

Thành phố Hồ Chí Minh hiện nay có dân số thường trú gồm 45 thành phần dân tộc. Trong các thành phần dân tộc ít người ở đây, có số dân đông nhất là người Hoa, kế tiếp là Chăm, Khmer, Tày, Mường, Nùng, Jrai, Ngái, Êđê, Cơ Ho, Hmông, Dao, Bahna, Châu Ro, Thổ, Sán Dìu, Mnông, Giáy, Phù Lá, Raglai, ... Sự biến chuyển về dân cư và thành phần dân tộc Trên địa bàn thành phố này diễn ra trong điều kiện tiến độ đô thị hóa ngày một phát triển. Người Hoa phân bố cư trú trên nhiều khu vực nội và ngoại thành, trong đó tập trung chủ yếu trên địa bàn các quận 1; 5; 6; 8; 10; Tân Bình. Người Chăm phân bố cư trú thành 16 khu vực thuộc địa bàn các quận 3; 4; 5; 6; 8;11; Phú Nhuận; Bình Thạnh; Thủ Đức. Người Khmer phân bố cư trú rải rác trên địa bàn 18 quận huyện của thành phố (những quận huyện có số lượng trên 100 hộ người Khmer là 3, 6, 8, 10, 11, Tân Bình, Thủ Đức, Bình Thạnh), trong đó tập trung tương đối đông đúc tại hai khu vực: chùa Chantaransay (quận 3) và chùa Pothi Vong (quận Tân Bình). Số còn

lại phân bố tản mạn trên khắp các quận huyện. Những địa bàn có quá trình đô thị hóa diễn ra mạnh hơn trong những năm gần đây là những địa bàn có cấu trúc tộc người phức tạp hơn, như các quận 1, Tân Bình, Bình Tân, Bình Chánh, v.v...

Sự chuyển biến về dân cư và thành phần dân tộc ở vùng Đông Nam Bộ cuối thế kỉ XX – đầu thế kỉ XXI diễn ra trong bối cảnh có nhiều giao lưu kinh tế và chính trị. Bối cảnh ấy làm không ngừng gia tăng những điều kiện tác động đến các quan hệ của quá trình giao lưu văn hóa tộc người, làm cho các quan hệ ấy thêm đa dạng. Tuy dân số của các thành phần dân tộc ở vùng Đông Nam Bộ hiện nay rất chênh lệch nhau, nhưng đều góp phần làm phong phú và chuyển biến diện mạo văn hoá - dân cư và kinh tế - xã hội của vùng[5].

Trong công cuộc đổi mới, vùng Đông Nam Bộ giữ vai trò quan trọng về nhiều mặt đối với sự nghiệp công nghiệp hoá, hiện đại hoá của khu vực. Đây là

---

[5] Vùng Đông Nam Bộ có cơ cấu dân nhập cư đến từ nhiều vùng trên cả nước, nói chung phần lớn có quyết tâm lập nghiệp và định cư lâu dài, có năng lực cá nhân và tinh thần lao động cần cù; trong đó có một số trí thức, doanh nhân; có những người mang theo các ngành nghề truyền thống cùng những kinh nghiệm sản xuất và tổ chức đời sống, thực sự giúp đỡ cư dân tại chỗ cách phát triển kinh tế, thoát đói nghèo đồng thời làm phong phú sinh hoạt văn hóa tại địa phương.

vùng kinh tế liên tục có tốc độ phát triển cao nhất so với các vùng kinh tế khác trên cả nước. Đồng thời với nhịp độ phát triển kinh tế ấy là sự gia tăng những thành quả đạt được của phúc lợi xã hội vì dân sinh – thu nhập và đời sống, giáo dục và đào tạo, chăm sóc sức khỏe, nước sạch và vệ sinh môi trường v.v... ; các giải pháp nâng cao mức sống cho người lao động luôn được chú trọng; cuộc chiến chống đói nghèo ngày càng được triển khai rộng khắp theo phương châm xã hội hóa thực hiện các chương trình xoá đói giảm nghèo. Mức thu nhập bình quân đầu người trên toàn vùng đều tăng qua mỗi năm. Đời sống vật chất, tinh thần của người dân ngày càng được cải thiện, nâng cao. Thời gian qua, các tỉnh và thành phố thuộc vùng Đông Nam Bộ đã chú trọng đầu tư phát triển kinh tế, văn hoá, xã hội trên địa bàn các dân tộc ít người, giúp cho đời sống, kinh tế, xã hội của phần lớn đồng bào các dân tộc có được những chuyển biến rõ rệt, đời sống vật chất và tinh thần được cải thiện một bước. Tuy nhiên, thực tế đã cho thấy sự chuyển biến ấy vẫn còn rất chậm so với nhu cầu và mặt bằng phát triển. Có thể nói ở vùng Đông Nam Bộ hiện nay, chỉ một bộ phận đồng bào dân tộc ít người là người Hoa, Khmer, Chăm cư trú lâu đời ở thành thị có sự phát triển nhất định về ngành nghề thủ công, kinh tế hàng hóa, buôn bán và các dịch vụ tự do

khác, v.v... nên mức sống vật chất và tinh thần tương đối khá và ổn định, có khả năng vươn lên làm giàu; còn đa số đồng bào các dân tộc ít người đang cư trú tại miền núi, vùng sâu, vùng xa, hoạt động kinh tế nông nghiệp là chính, đời sống còn gặp nhiều khó khăn, bấp bênh. Trình độ dân trí thấp, một bộ phận không nhỏ còn xa lạ với nhịp sống và lối sống theo cơ chế thị trường, điều kiện hưởng thụ phúc lợi xã hội rất thấp mà sự đáp ứng các nhu cầu ngày càng cao về đời sống tinh thần của người dân vẫn còn nhiều bất cập. Trên một số địa bàn, nhiều tập tục lạc hậu chưa được xoá bỏ mà những tệ nạn xã hội mới cứ ra sức thâm nhập v.v... Để khắc phục tình hình này cần phải tiến hành nhiều hoạt động đồng bộ dưới ánh sáng tư tưởng Hồ Chí Minh về vấn đề dân tộc và quán triệt sâu sắc quan điểm, chính sách dân tộc của Đảng Cộng sản Việt Nam.

Đời sống xã hội đang có những đòi hỏi cấp thiết trong việc chấn chỉnh công tác quản lí đất đai, nâng cao dân trí và giải quyết việc làm cho nhân lực thuộc các thành phần dân tộc ít người. Thực tế cũng cho thấy trong thời gian qua, dân cư trên địa bàn vùng Đông Nam Bộ không chỉ phát triển nhanh về dân số và mở rộng về thành phần dân tộc, mà còn có sự gia tăng liên tục về thành phần tôn giáo. Có thể nói, hầu hết các tôn giáo có mặt ở Việt Nam hiện nay đều đã hiện diện trên

địa bàn này[6]. Trong khi số lượng tín đồ Phật giáo, Công giáo, Cao Đài, Phật giáo Hoà Hảo... tương đối ổn định, thì tín đồ thuộc các hệ phái của đạo Tin Lành ngày càng phát triển, địa bàn hoạt động gần phủ kín ở nông thôn vùng sâu vùng xa, nơi mà các thế lực phản động đã không ngừng lợi dụng các quan hệ tôn giáo và dân tộc để gây chia rẽ, hòng phá hoại sự ổn định và phát triển trong cộng đồng dân cư[7].

Rõ ràng là nhịp độ phát triển kinh tế cao nhất nước ở vùng Đông Nam Bộ đã và đang có những tác động xã hội mạnh mẽ, thúc đẩy những biến chuyển lớn trong lĩnh vực dân cư và thành phần dân tộc. Song có thể nói rằng, trong quá trình biến chuyển và phát triển ấy cũng đã và đang đặt ra nhiều vấn đề cần phải được nhận diện kịp thời để có hướng giải quyết đúng.

---

[6] Vào thời điểm tháng 9 năm 2004, ở ấp 4 xã Tà Lài huyện Tân Phú tỉnh Đồng Nai có 331 hộ thuộc 8 thành phần dân tộc, trong đó có trên ½ số hộ theo các tôn giáo (có 39 tín đồ đạo Phật, 246 tín đồ đạo Tin Lành, 480 tín đồ Công giáo, v.v...).

[7] Dưới hình thức tôn giáo, các thế lực phản động đang ra sức thâm nhập các khu vực cư trú của đồng bào, dùng nhiều thủ đoạn (đặc biệt là thông qua các hoạt động từ thiện) để mua chuộc người dân, lén lút truyền đạo, gây nghi ngờ và kích động tâm lí đồng bào (đặc biệt là ở vùng biên giới), v.v....

MỤC LỤC

Lời nói đầu

1. **TS. Trần Hồng Liên.** Mười lăm năm nghiên cứu Dân tộc học và Tôn giáo 7
2. **PGS.TS. Phan An.** Cơ chế quản lý xã hội truyền thống của người Khmer với việc thực hiện dân chủ cơ sở ở nông thôn Khmer Nam Bộ **31**
3. **Th.S. Đào Huy Quyền.** Nghệ thuật diễn xướng Khmer Nam Bộ **57**
4. **TS. Đinh Văn Liên..** Tìm hiểu họ và tên của người Khmer ở đồng bằng sông Cửu Long **91**
5. **TS. Phan Văn Dốp – Nguyễn Thị Nhung** Phụ nữ Chăm Hồi giáo ở An Giang và chiến lược phát triển dân số **121**
6. **TS. Vương Hoàng Trù.** Sự du nhập Islam và quá trình Islam hóa trong người Chăm ở Việt Nam **139**
7. **Nguyễn Thị Thanh Vân.** Bước đầu tìm hiểu cây thuốc của đồng bào dân tộc thiểu số ở Việt Nam **165**
8. **TS. Huỳnh Quốc Thắng.** Văn hóa tộc người với vấn đề phát triển văn hoá vùng Tây Nguyên **191**
9. **TS. Trần Hồng Liên.** Vấn đề dân tộc ở Lâm Đồng và một số giải pháp phát triển kinh tế – xã hội vùng dân tộc **209**

10. **Nguyễn Thị Nhiễm.** Nghi lễ "vòng đời người" của người Cơ Ho Srê. **225**

11. **TS. Phan Văn Dốp – Tôn Tú Anh.** Đặc điểm dân cư vùng đệm vườn quốc gia Cát Tiên..... **233**

12. **Th.S. Đào Huy Quyền.** Cồng chiêng Tây Nguyên – Quá khứ và hiện tại **261**

13. **TS. Võ Công Nguyện.** Về lịch sử tộc người và chân dung dân số học của người Châu Ro..... **289**

14. **PGS.TS. Mạc Đường.** Tây Nguyên, vùng đất đang phát triển **309**

15. **TS. Trần Hồng Liên.** Tính đa dạng trong tín ngưỡng tôn giáo ở Việt Nam **323**

16. **Võ Văn Hoàng.** Tìm hiểu tín ngưỡng di tích Chùa Cầu ở Hội An **347**

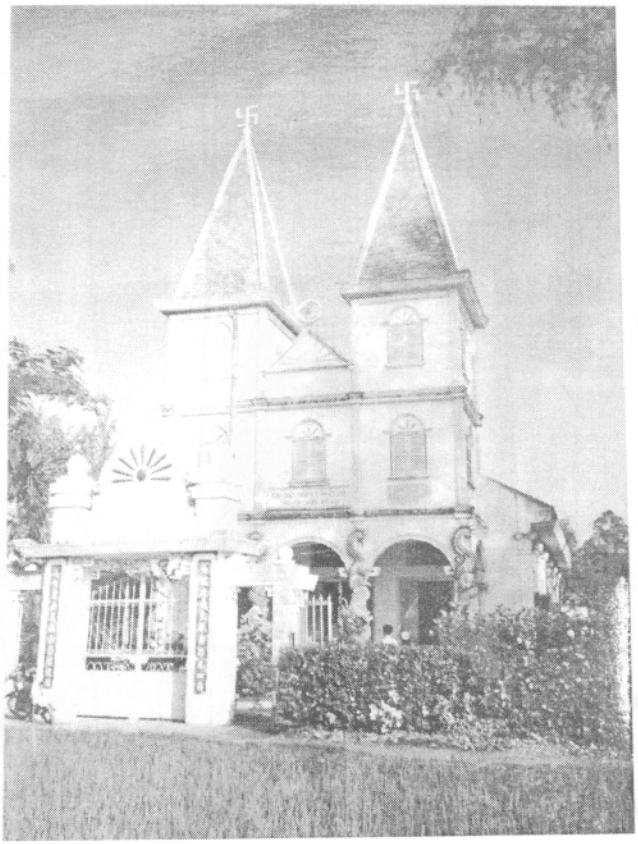
17. **TS. Nguyễn Tuấn Triết.** Biến chuyển dân cư và thành phần dân tộc ở vùng Nam Bộ cuối thế kỷ XX – đầu thế kỷ XXI **383**

18. Phụ lục ảnh..... **395**

Phụ lục ảnh

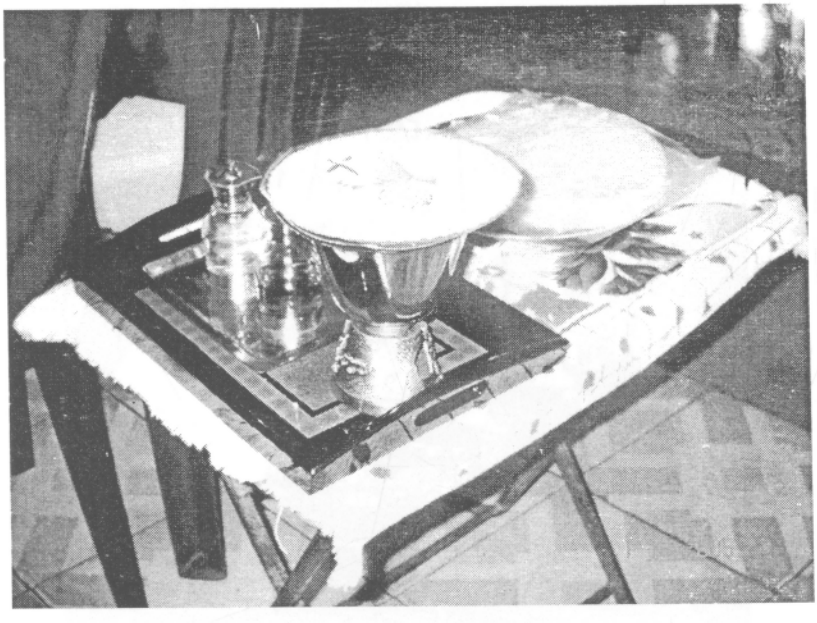
Ảnh: Trần Hồng Liên

Phụ nữ người Cơ Ho Thôn Hamasing
Huyện Đơn Dương Lâm Đồng



Thánh thất Mỹ Lệ
Huyện Cần Đước, tỉnh Long An

Chính điện
Bát quái đài
Toà thánh Tây Ninh



Mâm dâng và lễ vật để linh mục làm phép Phụng vụ thánh thể

Thánh nữ Têrêxa
Nhà thờ Chính Toà Long Xuyên
Tỉnh An Giang

Thánh thất An Giang
Tỉnh An Giang

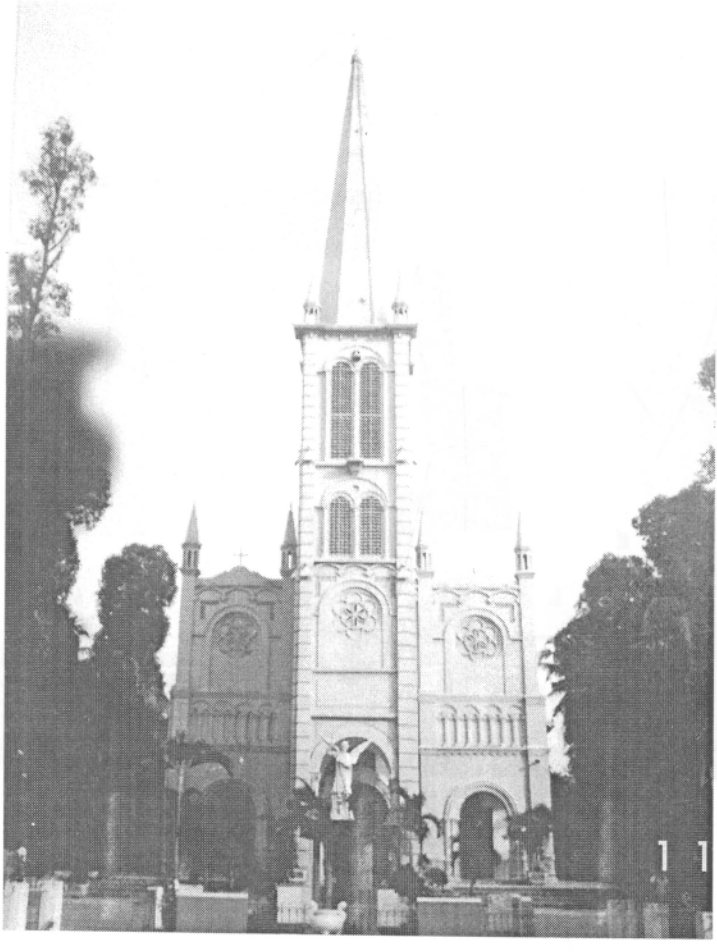
Cao Đài hội thánh
Huyện Phú Quốc, tỉnh Kiên Giang

Tổ đình
Của đạo Cao Đài phái Chiếu Minh Tam Thanh Vô Vi
Thành Phố Cần Thơ

Bàn thờ chữ thập
trong chính điện Cao Đài Chiếu Minh Tam Thanh Vô Vi
Thành phố Cần Thơ

Toà Thánh Hậu Giang
Thị xã Bạc Liêu

Trang thờ anh hùng dân tộc trong toà thánh Hậu Giang
Thị xã Bạc Liêu



Nhà thờ họ đạo Búng
Bình Dương

Tượng Đức Mẹ La Vang
Giáo xứ Phước Vĩnh
Huyện Phú Giáo, tỉnh Bình Dương

Tượng Đức Mẹ Maria
Huyện Tân Uyên, tỉnh Bình Dương

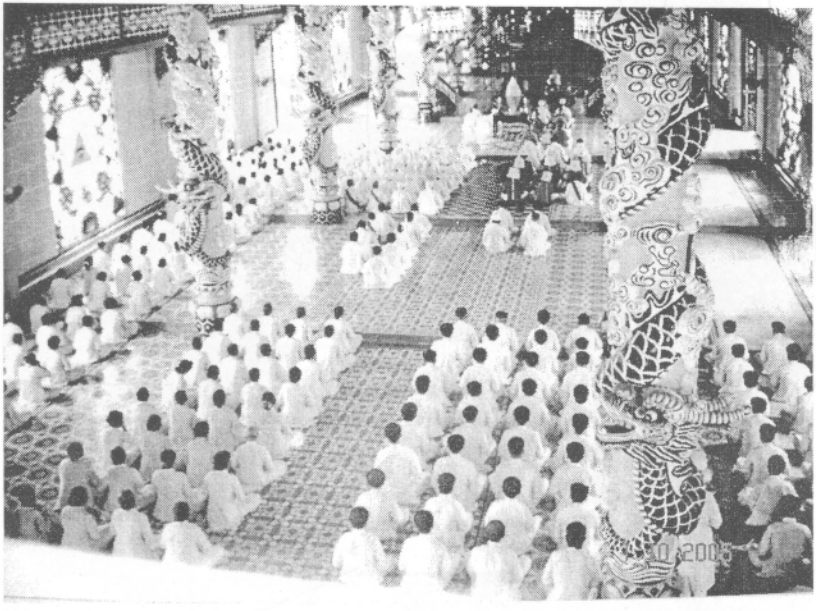
Thánh thất Cao Đài phái Chơn Lý
Thị xã Thủ Dầu Một, tỉnh Bình Dương

Chính điện Cao Đài phái Chơn Lý
Bình Dương

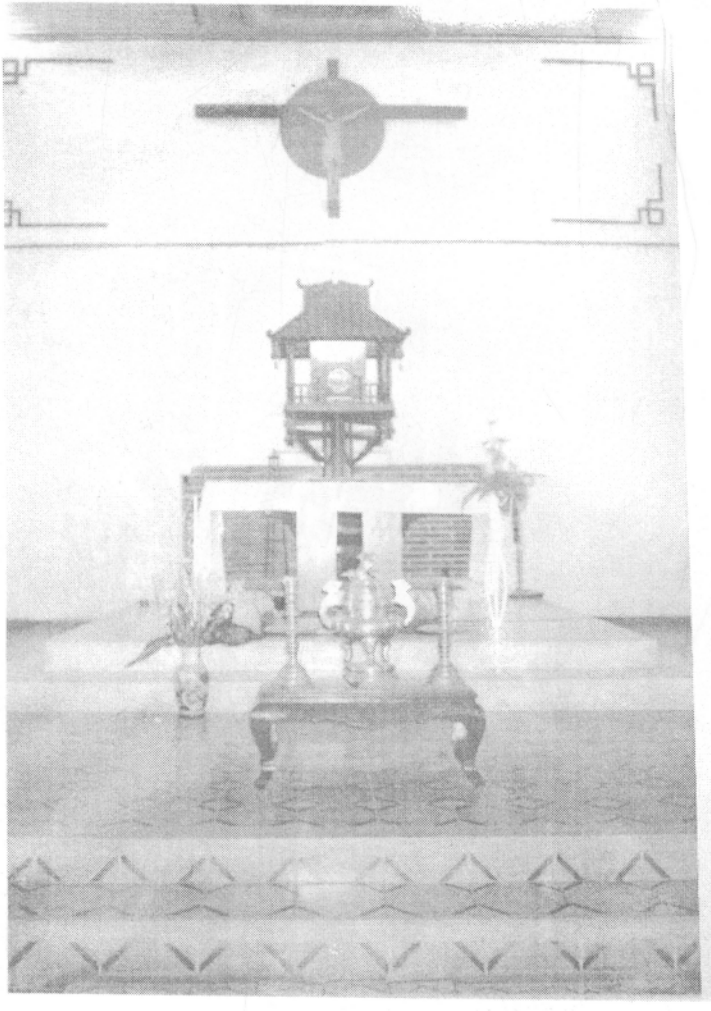
Thánh Tịnh Bồng Lai
Cao Đài phái Tiên Thiên
Tỉnh Bình Dương

Giáo xứ Phước Vĩnh Bình Dương

Ảnh hưởng kiến trúc Hoa trong giáo xứ ở Bình Dương



Quang cảnh một buổi lễ cúng tại Toà Thánh Tây Ninh



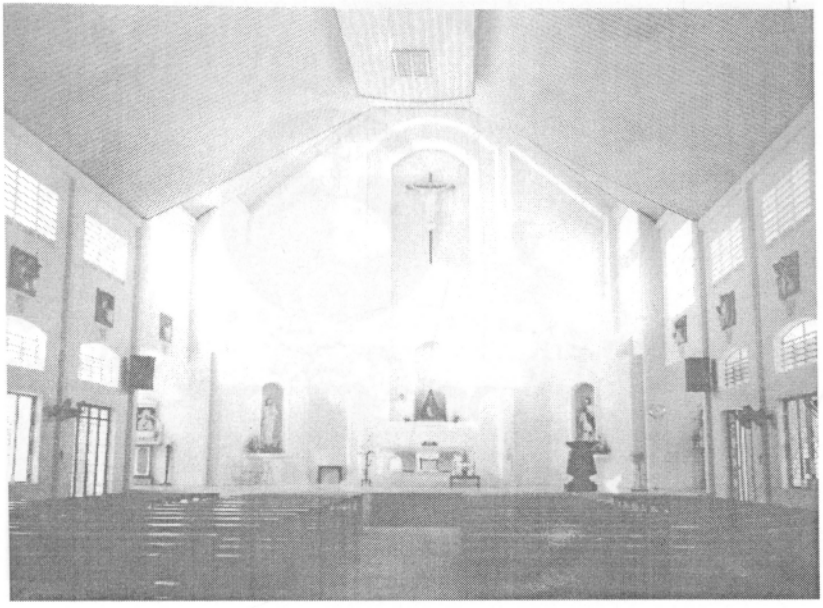
Cung Thánh

Chính điện thánh thất Đô Thành, Q.6, TP.HCM

Lư hương tại cung thánh
Nhà thờ Đức Bà Hòa Bình
Quận 1, TP.HCM.

Thánh đường Hồi giáo
Quận 1, TP.HCM

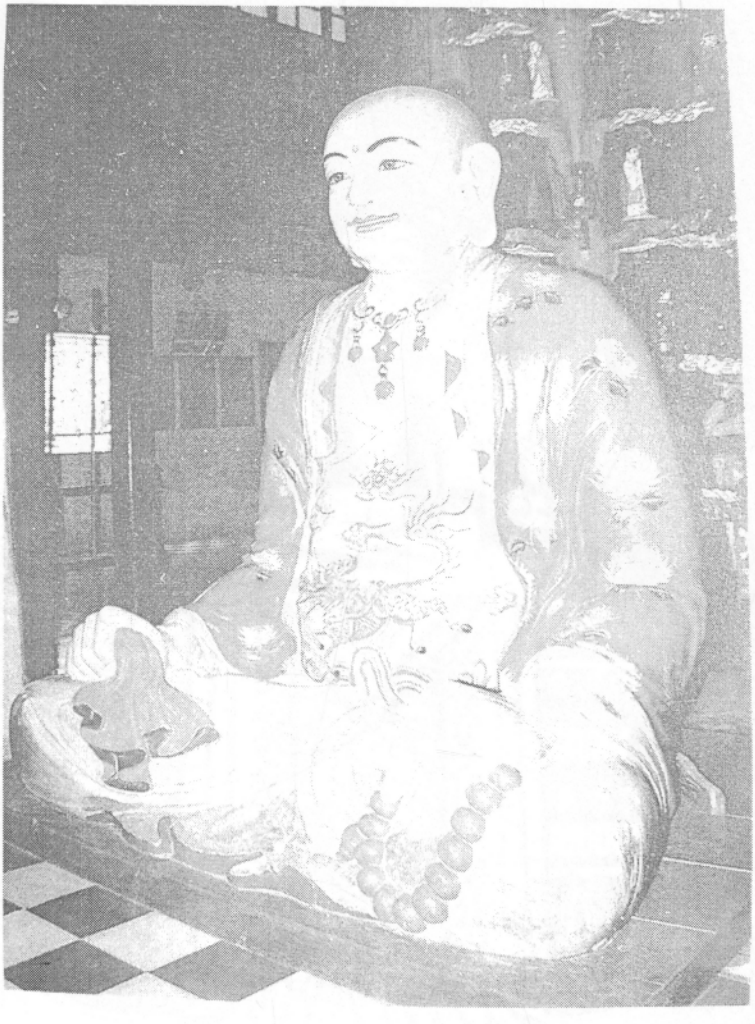
Cung thánh giáo xứ Kađô
Huyện Đơn Dương, tỉnh Lâm Đồng



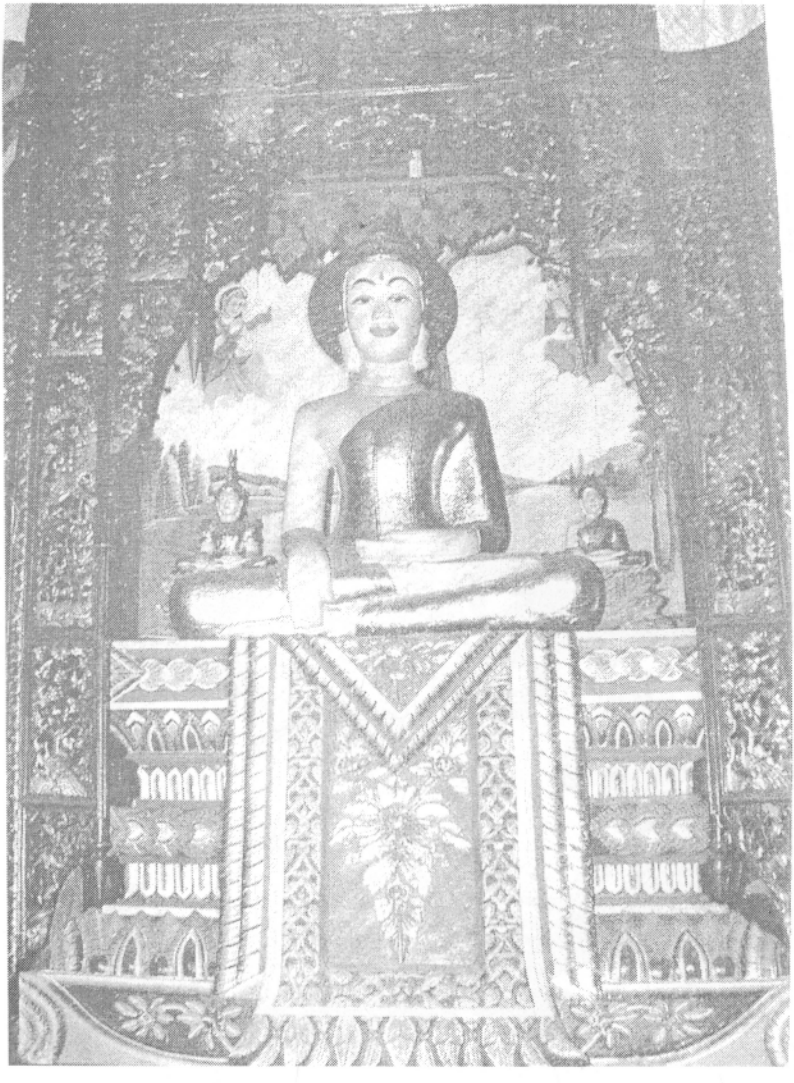
Cung thánh nhà thờ
Thị xã Tuy Hoà tỉnh Phú Yên

Rắn 7 đầu tượng trưng cho thất tình (Hỉ, nộ, ái, ố, ai, dục, lạc)

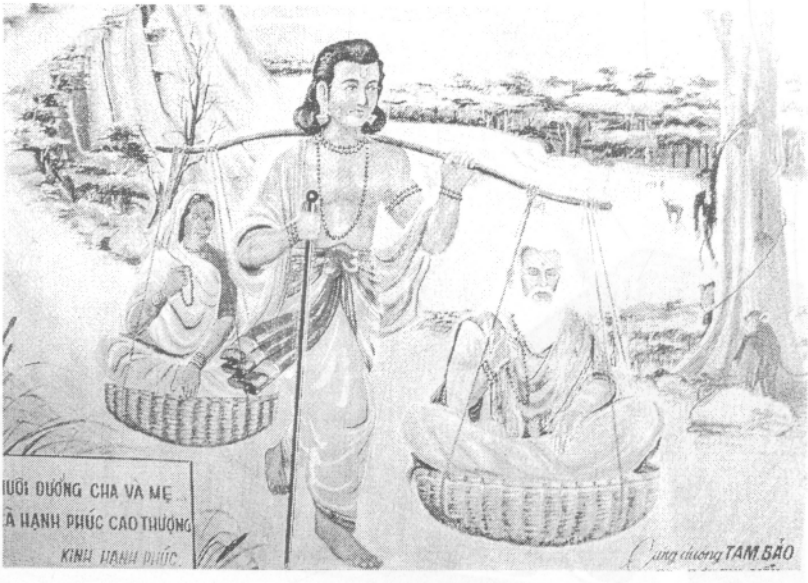
Các loại bánh dâng cúng ngày vía Diêu Trì Kim Mẫu 15-8 ÂL



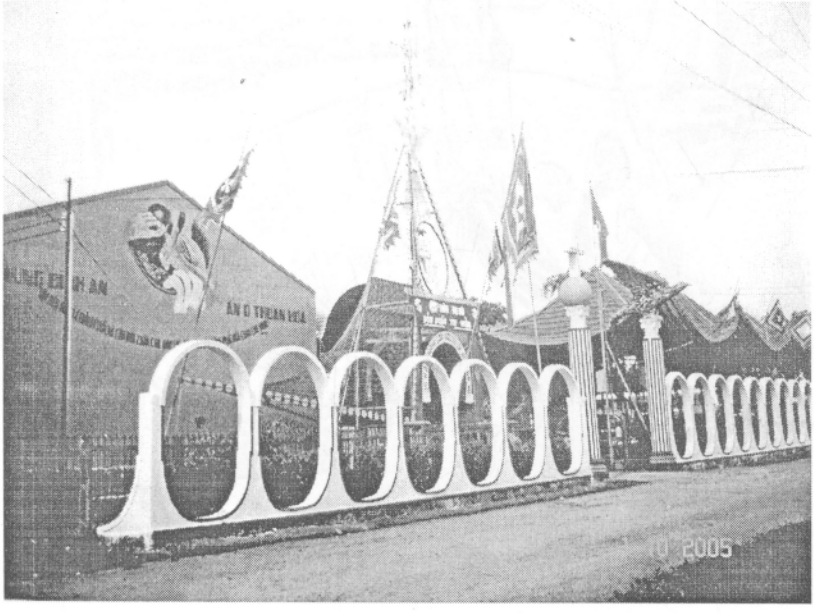
Phật Di Lặc



Tượng Thích Ca Mâu Ni Phật trong chùa Khmer
ở đồng bằng sông Cửu Long



Vẽ trên tường chính điện chùa Khmer



Công giáo xứ Kađô ngày lễ hội
45 năm đón nhận Tin Mừng 30 năm thành lập giáo xứ
xã Kađô huyện Đơn Dương tỉnh Lâm Đồng tháng 7 năm 2003

NAM BỘ - DÂN TỘC VÀ TÔN GIÁO

TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU DÂN TỘC HỌC VÀ TÔN GIÁO

Chịu trách nhiệm xuất bản:
TS. VI QUANG THỌ

Biên tập nội dung: NGUYỄN THÚY MAI
Biên tập kỹ thuật : THÚY MAI
Sửa bản in : NGUYỄN THỊ KIM THOA
Bìa : CÔNG TY SÁNG TẠO TRẺ

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
CHI NHÁNH TẠI TP. HỒ CHÍ MINH
57 Sương Nguyệt Ánh, Q.1; ĐT: 8394948

In 500 cuốn, khổ 14,5 x 20,5cm, tại Công ty in bao bì Hưng Phú. Số đăng ký kế hoạch xuất bản 42/1135/CXB, ngày 19/7/2005. In xong và nộp lưu chiểu tháng 11/2005.

CÔNG TRÌNH CHÀO MỪNG:

- **30** NĂM THÀNH LẬP VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI VÙNG NAM BỘ
- **15** NĂM THÀNH LẬP TRUNG TÂM NGHIÊN CỨU DÂN TỘC HỌC VÀ TÔN GIÁO

160 NAM BO DAN TOC VA TO
2 000008 022330
* 52.000 đ

Giá: **52.000đ**